د. محمد الحداد

محمد عبده

قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني

دار الطليعة - بيروت

د. محمّد الحدّاد
أستاذ الحضارة وتاريخ الأفكار
في الجامعة التونسيّة

محمّد عبده

قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني

دار الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت

بيروت ـ لبنان
ص . ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس٣٠٩٤٧٠-١-٩٦١

الطبعة الأولى
آذار (مارس) ٢٠٠٣

الفهرست

«ـ يقول الفاضل بيدرو: إني أعشق الأشياء المبتكرة. لست متعالماً ولست رجعياً. فليقدّم إلي الجديد وسوف أعشقه، بل إني أطالب به. لا بدّ من التجديد مهما كان الثمن.
ـ إنك تخيفني بهذا الكلام.
ـ لكن الفاضل بيدرو يضيف: أي جديد أقصد؟ الجديد الذي يكون مواصلة مشروعة لماضينا. أريد الجديد لا الغريب، الجديد الذي يطوّر موقعنا الطبيعي. هات جرعة من الجديد، ولكن بشرط أن يكون مشابهاً تماماً للقديم.
ـ هذا رائع! إنها لكلمات جديرة أن تسجّل بماء الذهب، سوف أقيّدها في ألواحي. جرعة من الجديد، لكنها مشابهة تماماً للقديم، إنها لمقابلة لفظية متوازنة لا تقدر على أمثالها إلا حكمتنا القشتالية. إنها ثمرة تربة تشبّعت بالثقافة التقليدية!
ـ هذه هي الروح التي طبعتها الدروس الناعمة لجامعتنا».

كلوديل، **الخفّ الحريري**

لائحة الاختزالات المستعملة

تاريخ = تاريخ الأستاذ الإمام محمّد عبده.
تفسير = تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار.
إسلام ونصرانيّة = الإسلام والنصرانيّة بين العلم والمدنيّة.
التعليقات أو تع = تعليقات (أو حاشية) الشّيخ محمّد عبده على شرح الدّواني للعقائد العضديّة.
الرّسالة أو رسا = رسالة التوحيد.
الواردات أو وا = رسالة الواردات في سرّ التجليّات.
أك: الأعمال الكاملة لمحمّد عبده. جمع د. محمّد عمارة.

مقدّمات منهجيّة

☐ «. . . ما حالنا بالنّسبة إلى علوم جديدة مفيدة، هي من لوازم حياتنا في هذه الأزمان؟».

محمّد عبده

☐ «الذين يتقاعسون عن تجديد القراءة يضطرون أن يقرأوا في كل موضع نفس الحكاية».

رولان بارط

هذه الدراسة التي نقدمها بين يدي القارئ هي صياغة معرّبة ومختصرة ومعدّلة عن أطروحة دكتوراه ناقشناها في جامعة السوربون سنة ١٩٩٤. والعنوان الأصلي هو التالي:

Essai de critique de la raison théologique.

L'exemple de Muhammad Abduh.

وكانت الأطروحة قد أُعدّت تحت إشراف الأستاذ الدكتور محمّد أركون ونشرنا بعض نتائجها في مقالات باللغة الفرنسيّة صدرت في مجلات متخصّصة[١]. وإنّنا إذ نعود اليوم لننشرها معدّلة باللغة العربيّة[٢]، فإننا نرى أنه يتعيّن علينا أوّلاً أن نقدّم للقارئ مبررات ذلك، في هذا الظرف بالذات الذي يتميّز باحتدام الجدل حول الإسلام وقدرته على تحقيق الإصلاح الديني، كما يشهد على ذلك الكم الهائل من الكتابات الصادرة، شرقاً وغرباً، منذ أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١.

لن تكون غايتنا الإجابة مباشرة عن السؤال المطروح اليوم بإلحاح: هل يمكن أن يتطوّر الفكر الديني في الإسلام من الداخل؟ ولن نضيف الكثير إلى ما كنّا عرضناه من أفكار في النص الفرنسي، لكننا نرجو أن نتبيّن أسباب فشل إحدى المحاولات في هذا المجال، وأن نقدّم قراءة نخالها أكثر قدرة على تفسير الواقع المعقّد للإصلاح الديني في الإسلام من خلال تشريح تجربة من تجاربه الرئيسية، بل التجربة الأهم، تلك التي جسّدها محمّد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) وعنها تفرّعت تجارب عديدة في الكثير من الأجزاء العربية والإسلامية. كما لن تكون غايتنا أن نطلب لدى عبده الحلّ للمأزق الراهن، لكن القارئ سيرى معنا أن الجدل الذي نتابع وقائعه اليوم يعود بنا إلى خطّ البداية، إلى المحاضرة التي ألقاها رينان سنة ١٨٨٣ واتخذت موضوعاً لها "الإسلام والعلم"، وأثارت عدة ردود كتبها مسلمون بهذه المناسبة. إن الأحداث السياسية قد تنسى بسرعة أمّا نتائجها في الوعي فتستمرّ طويلاً وتختفي لكي تبرز من جديد أكثر قوّة.

---

(١) يـراجـع: - «Les oeuvres de M. 'Abduh: histoire d'une manipulation». *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes de Tunis (IBLA)*. N° 180, 1997-2, pp. 197-222.

- «'Abduh et ses lecteurs. Pour une histoire critique des "lectures" de 'Abduh». *ARABICA* (Leiden), 1998: I, pp. 22-49.

- «Relire M. 'Abduh. A propos de l'article *M. 'Abduh* dans *l'Encyclopédie de l'Islam*». *IBLA* (Tunis), n. 185/sep. 2000, pp. 61-84.

(٢) تولّى الأستاذ الدكتور عبد المجيد الشرفي مراجعة هذه الصيغة العربية، فله منّا جزيل الشكر وفائق الامتنان.

وإذا كان البعض قد قال قديماً "ما أشبه اليوم بالبارحة"، فإنّ ماركس كان محقاً عندما حذّر من أن التاريخ لا يعيد نفسه إلا في شكل مهزلة.

ونتوقع أن يتبادر إلى ذهن القارئ وهو يتصفّح دراسة جديدة حول الأستاذ الإمام سؤالان: ماذا يمكن أن نضيف إلى الدّراسات الكثيرة حول محمّد عبده وحركة الإصلاح؟ كيف يمكن أن نستخرج جديداً من نصوص باتت معروفة لدى الجميع؟

الحقيقة إنهما سؤالان مشروعان، فمن حقّ القارئ أن يتبرّم من كثرة الدراسات حول هذا الموضوع لأنّها دراسات يكرّر بعضها البعض. لكن ينبغي تحديداً التّساؤل عن سبب هذا التكرار: أتراه استنفاد الحديث حول الموضوع أم هو الاكتفاء بمنهج واحد في التعامل مع النصوص المدروسة، منهج بلغ حدوده القصوى منذ أمد فلم يعد ينتج غير المكرّر؟

تتّضح خطورة هذا التساؤل عندما نتذكّر أن الدّراسات المقصودة تدور حول أثرين رئيسيّين هما **تاريخ الأستاذ الإمام ورسالة التّوحيد**. ألا تكون المشكلة حينئذ أنّ تعاملنا مع النصّ التاريخي والنصّ الدّيني لم يتطوّر كثيراً منذ مطلع هذا القرن؟ لكأنّ رشيد رضا هو الذي يكتب التاريخ رغم توقيعات عشرات الباحثين، ولكأن الوعي بالقضايا التي تثيرها الظاهرة الدينية لم يتجاوز مستوى طلبة الأزهر منذ قرن وهم يستمعون إلى دروس عبده في التوحيد، وذلك رغم الزخرفة اللفظيّة التي تتجمّل بها العديد من الكتابات.

غايتنا من هذه الدّراسة أن نفهم خطاب عبده فهماً جديداً. لكنّ طموحنا الأكبر هو أن نساهم في تجديد تعاملنا مع الخطابين التاريخي والدّيني. اخترنا محمّد عبده محوراً للحديث حتّى لا ننزلق إلى طرح خطابي جدالي أو نغرق في حديث تجريديّ مغلق، لكننا لن نهتمّ به موضوعاً مونوغرافياً، بل كمنتج لخطاب وشاهد في إطار رؤية معينة للذّات والعالم والكون.

اعتراف:

إن متابعة الجدل الحالي قد أعاد إلينا ذكرى حيرة قديمة كنّا عايشناها، حيرة حاولنا ونحاول ترويضها والسيطرة عليها بتحويلها إلى تساؤلات منهجية، ولا نرغب في هذا الإطار أن نتعدّى هذا المستوى. ذلك أننا عندما قرّرنا اتّخاذ نصوص محمّد عبده مدوّنة للأطروحة التي خضنا غمارها مع الأستاذ محمّد أركون، كان يبدو الإطار العام واضحاً لا لبس فيه، فقد كانت نيّتنا تطبيق التحليل البنيوي التكويني، تأثراً بلوكاش وغولدمان خاصّة، على نصّ من التراث العربي القريب، وكانت الوجهة أن نقارن بنيتين: بنية "الخطاب اللاهوتي" القديم والمتجدّد وبنية خطاب الحداثة كي نحدّد مواطن التعارض بين الخطابين ونبرز المعوقات التي تقف حائلاً دون تخلّص الخطاب العربي من بناه القديمة للانخراط في ثوابت الحداثة مع المحافظة للذات على الاستقلال الحضاري والفلسفي.

وقد اخترنا محمّد عبده لسببين: **الأوّل** إنّه يمثّل ذروة التجديد في الخطاب الديني، فكانت نيّتنا أن نبيّن التعارض الهيكلي بين البنيات التقليديّة لهذا الخطاب والرؤية الجديدة للعالم التي تميّز الحداثة؛ **الثاني** إنه عَلم مشهور، فمن خلاله نحلّل آليات فكر جمعي لا مواقف منعزلة لكاتب لا يمثّل إلا نفسه.

سيطرت هذه النظرة في ذهننا زمناً نتيجة عدّة عوامل، منها تسليمنا الساذج آنذاك بفكرة التطوّر الخطّي للتاريخ المتّجه دوماً نحو الأفضل، وولعنا بالمناهج البنيويّة الشكلانيّة، وانخراطنا في نظريّة المثقّف النبيّ... إلخ. لكن هذه الموجّهات ما فتئت ترتجّ في وعينا نتيجة الاندماج في المجتمع الأكاديمي الفرنسي والمتابعة لاتجاهاته واختلافاته وخوض غمار مجادلاته الفكريّة والأيديولوجيّة. بسبب ذلك بدأت الأمور تغمض أمامنا وتُبهم، حتّى فكّرنا أكثر من مرّة في تغيير الموضوع. وكان لتشجيع الأستاذ أركون والأفكار الخصبة التي تلقيناها عنه في دروسه أو خارجها الفضل في الحفز على مواصلة بحثٍ فقد الوجهة والهدف، إذ لم يعد الجهد منصباً على التحليل التقني للمدوّنة بل التفكير في مناهج التحليل ذاتها. أصبح البحث تيهاً في مسالك مظلمة، فكأنّ كلّ شيء ينشأ من جديد: الإطار العام، الرؤية، المنهج، المفاهيم، الأهداف... إلخ.

وكنّا نعلم منذ البداية أنّ لمحمّد عبده بعض الآثار المغمورة وكنّا ننوي استغلالها في البحث، لكننا كنا نعتقد ما تعتقده أغلب الدراسات أنّ تلك الآثار قد أهملها عبده نفسه لحساب الآثار المشهورة. فلمّا بدأنا التدقيق في النصوص بدأ الشكّ يتعاظم عندنا في صحّة ذلك الاعتقاد، واتجهنا إلى الشيخ رشيد رضا نطلب اليقين فازدادت حيرتنا وعظم شكّنا، فأصبحت المدوّنة في ذاتها مدعاة للبحث والتنقيب والمسلمات الأولى مطلباً للمراجعة والتدقيق، فزاد ذلك مسالك البحث تعقيداً.

كان لزاماً علينا والوضع ذاك أن نحصر القضايا الرئيسة لنخرج من الحيرة بتخطيط جديد للموضوع، وهذه القضايا ما فتئت إلى الآن ترهقنا بحثاً وتفكيراً، ويمكن تحديدها في التالي:

القضية **الأولى**، كيف يمكن تحديد بنيات مستقرّة في التراث العربي الإسلامي الذي مثّل مزيجاً معقّداً من التيارات والتأثيرات والمواقف؟

القضيّة **الثانية**، كيف يمكن مواصلة الحديث عن الحداثة بعد أن أصبحت محلّ نقد بنيوي وتاريخي وإبستمولوجي وفلسفي اتّضح منه أنّها خطاب قائم أيضاً على كثير من المسلّمات والمعميات؟

القضيّة **الثالثة**، كيف يمكن إيجاد منهج للبحث يتّسم بالموضوعيّة لكنّه لا يغْلق مجال التفكير في القضايا المطروحة باسم الحياد المنهجي وكفاية التحليل التقني للنصوص؟

القضيّة الرابعة، كيف يمكن تحديد مدوّنة مستقرّة و"مغلقة" إذا كانت الثقافة القديمة قائمة على النصّ المفتوح، أي النصّ غير القائم بذاته بل المؤوّل لغيره المنخرط في حركة تأويليّة لا قرار لها؟

القضيّة الخامسة، كيف يمكن للعقل الأكاديمي بصفته عقلاً نظريّاً أن يقرأ النصّ المكتوب لغايات عمليّة دون أن يفرض عليه منطقه ويجرّده من سياقه ويفكّك وحدته؟

لقد بدت لنا المعالم الأولى للطريق عندما دقّقنا في هذه القضايا المطروحة فرأيناها بعيدة عن مشاغل الكثير من الدراسات في التراث. فالدراسات حول عبده ترسم غايتها في تحديد موقع الشخص المدروس أهو التقليد أم التجديد، الأصالة أم التغريب، العقل أم النصّ؟ إلى غير ذاك من الثنائيات التي توجّه البحث الأكاديمي العربي والاستشراقي، وهي دراسات تتحرّك في الغالب من مواقع أيديولوجيّة سافرة، ناهيك أنّ صورة عبده قد تتغيّر أكثر من مرّة بتغيّر قناعات الدارس الواحد فضلاً عن الفئة الكثيرة، كما تشهد على ذلك كتابات الدكتور محمّد عمارة جامع **الأعمال الكاملة** الذي غيّر قناعاته الإيديولوجيّة أكثر من مرّة وجعل صورة عبده متنقّلة معه متغيّرة حسب ما استقرّ عليه اليقين عنده في كلّ مرحلة، بل لعلّنا نقول: حسب ما كان يفرضه الرأي العام من يقين في كلّ مرحلة. أمّا القضايا التي حدّدنا فتجعل عبده مختبراً للتجديد المنهجي لا موضوعاً للتنازع الأيديولوجي. التفكير في قضايا كبرى من خلال مدوّنة معيّنة هو ضرورةً محاولةٌ لتوليد منهج يسمح بالانتقال الجدلي من القضيّة إلى المدوّنة ومن المدوّنة إلى القضيّة. هكذا استعاد البحث وجهةً وهدفاً، واستعاد الباحث الأمل في أن يجد جديداً في موضوع بدا ملوكاً ومدوّنة أُشبعت بحثاً وتعليقاً.

النصّ المفتوح:

الواقع أنّ التفكير في القضيّة الرابعة كان بداية تلمّس منهج البحث المستجيب للغايات الجديدة. النصّ المفتوح هو النصّ غير القائم بذاته المنتمي إلى شبكة تأويليّة معقّدة، فالمعنى فيه يتحدّد بموقعه في هذه الشبكة وعلاقته التأويليّة بغيره من النصوص والتأويل الذي سيؤوّل إليه في النصوص اللاحقة عليه. إنّ تحليل النصّ حسب التقبّل والمصير وليس حسب اللفظ والمعنى المعجمي أخرجنا من الشكلانيّة البنيويّة إلى البنيويّة التاريخيّة. ذلك أنّ النصّ المفتوح لا يمكن أن يخضع للتحليل البنيوي إلا إذا تحدّدت البنية المطلوب تحليلها تحديداً تاريخيّاً. والبنية بهذا المعنى تكون متعالية عن المتغيرات الظرفيّة لكنها تظلّ خاضعة للتغيّر التاريخي، فليست ثابتة لذاتها بل ثابتة لاستقرار التاريخ عليها فترة ما.

وقد دفعنا إلى اعتبار خطاب عبده نصّاً مفتوحاً ملاحظتنا أنّ انتظامه هو على

النقيض من النصّ الحديث، ويترتّب عن ذلك أنّ تطبيق القواعد الفيلولوجيّة عليه قد يكون سبيلاً إلى الإسقاط والخطأ. ولكوننا طلّقنا نظريّة التطوّر الخطّي نحو الأفضل فقد استبعدنا أن يكون سبب ذلك تفوّق المحدثين على القدامى في طرق الكتابة، بل السبب في رأينا أنّ النصّ القديم كان يخضع لنظام في الكتابة غير نظامنا الحالي. وقد عاش عبده فترة الاصطدام بين نظامين مختلفين، فكان هاجس الموقف التوفيقيّ يوازي لديه البحث عن الكتابة التي توصل القديم بالجديد. كان النظام القديم قائماً على مبدأ أنّ الإبداع هو إعادة تأويل القديم وتأسيس الجديد عليه، من هذا المنطلق تعامل عبده مع أرسطو والأشعري وابن رشد وابن خلدون. . . إلخ، بل سحب هذا التعامل على النصوص الأوروبيّة عندما قرأ رينان ولوبون وسبنسر ودرابر، . . إلخ. استشهد عبده بشهادة مؤرّخ قديم قال إنّه رأى كتاباً لأرسطو ذكر فيه أنّ المادّة محدثة ولم يرجع إلى نصوص أرسطو وقد أصبحت مضبوطة منشورة في عصره. لا يتعلّق الأمر بكسل ذهني بل بطريقة في التفكير: الرجوع إلى المصدر المحقّق حسب قواعد الفيلولوجيا الحديثة يطيح بالمسالك التأويليّة المؤسّسة لشبكة نصيّة عريقة في التاريخ. لقد ابتدع الغرب الفيلولوجيا ليصل إلى الثقافة الإغريقيّة دون المرور بقرطبة والقاهرة وبغداد وبخارى، لم تكن الفيلولوجيا قضيّة منهجيّة فقط بل قضيّة سياسيّة أيضاً. اليوم نقرأ نحن أرسطو دون المرور من بغداد بل مروراً بأكسفورد وباريس، هذا بالذات ما كان جيل عبده يحاول فاشلاً أن يتفاداه كي لا يُفصل عن دائرة المتكلّمين باسم الحكمة، وتفقد الطريق من بغداد إلى المعلّم الأوّل قيمتها المعرفيّة تماماً كما فقدت طريق الحرير قيمتها التجاريّة باكتشاف رأس الرجاء الصالح. وقد اتّضحت هذه الظاهرة بجلاء في المجادلة بين عبده وفرح أنطون حول ابن رشد. ففيما كان أنطون يقول إنّ الآثار الرئيسة لابن رشد قد وصلت عبر أوروبا اللاتينيّة التي احتضنته بصفته الشارح الأكبر لأرسطو العقلاني، كان عبده يقول إنّ ابن رشد هو أوّلاً وبالذات فيلسوف إسلاميّ التقى مع أرسطو بسبب انتمائهما معاً إلى الفلسفة الإلهيّة (نقيض الطبيعيّة). لا أحد من المتجادلين اهتمّ بالرجوع إلى آثار ابن رشد ذاته (ولمّا يطبع أغلبها في تلك الفترة) بل كان الاهتمام منصبّاً على الشبكة التأويليّة التي تربط كلاً منهما بالفيلسوف الأندلسي: من ابن رشد إلى الأفغاني بالنسبة إلى محمّد عبده ومن ابن رشد إلى رينان بالنسبة إلى فرح أنطون.

حدود النصّ لا تبدأ بالعنوان وتنتهي بالجملة الأخيرة منه بل يتواصل النصّ بفضل أجيال الشرّاح والمتأوّلين. لذلك لن نتّهم رشيد رضا بأنّه حرّف نصوص عبده إذ لم يقم بأكثر من التعامل معها حسب آليات التأويل القديم. تماماً كما أنّ المهمّ في أرسطو أو ابن رشد ليس ما قالاه بل ما كان ينبغي أن يقولاه، كذلك لم يكن يهمّ رضا من أمر عبده دقائق مواقفه بل قابليّته لأن يُحشر ضمن شبكة تأويليّة للإسلام تمتدّ من ابن تيميّة إلى العصر الحديث. نصّ عبده هو أيضاً نصّ مفتوح يتّخذ موقعه حسب تأوّل الخلف له.

تمثّل العودة إلى النصوص وتحديد نسبتها وبداياتها ونهاياتها الخطوة الأولى في كلّ بحث علميّ (تحديد المدوّنة). لكنّ الاكتفاء بذلك موقف غير سليم، إذ يتعيّن إيضاح تحديد النصّ ذاته لحدوده. ولربّما لم نكن لننتبه إلى النتائج المترتّبة عن هذا الوضع لو لم يكن عبده قريباً منّا لا يفصلنا عنه إلاّ قرن واحد، فكيف نفسّر إذن أن تكون نصف كتاباته تقريباً محلّ أخذ وردّ واختلاف في النسبة وفي تفاصيل النصّ؟ وإذا كانت هذه الحال مع عبده فكيف تكون مع من تفصلنا عنه القرون الطوال، من علي بن أبي طالب المنسوب إليه **نهج البلاغة** لأنّ كلّ حكمة بليغة لا بدّ أن يكون أمير المؤمنين قائلها إلى الغزالي المنفيّ عنه "المضنون به على غير أهله" لأنّ حجّة الإسلام وقاهر الباطنيّة لا يكون باطنيّ التفكير متفلسفاً في الدين؟

تحديد النصوص ضرورة تقنيّة أكاديميّة، أمّا تفسير ظاهرة عدم تحدّد النصوص فهي القضيّة التي تدخل بنا لبّ الموضوع، أي الاصطدام بين نظامين في الإنتاج الثقافي. لن نبحث في نصوص عبده عن مواقف من المرأة أو السلطة لنصنّفه في خانة التقليد أو الإصلاح، القديم أو الجديد، بل سنبحث في نصوصه عن آليات تشكّل النصّ وعلاقة هذه الآليات بالمضامين. الأهمّ في خطاب عبده ليس الموقف من هذه القضيّة أو تلك (التحليل المضموني)، بل الموقف أمام اصطدام أشكال الكتابة والتأويل القديمة بالأشكال المستحدثة الجديدة. الجديد لدى عبده هو الوعي بالأزمة والاتجاه إلى حلّها بإحدى طريقين تردّد بينهما: جعل النصّ المفتوح أكثر انفتاحاً ليستقطب كلّ قول جديد، أو تحويل النصّ المفتوح إلى إعلان للاتّفاق الأدنى يترك المجال مفتوحاً للمختلف فيه من الأقوال.

السياج التأويليّ:

إذا كانت حدود النصّ لا تبدأ بالعنوان ولا تنتهي بالجملة الأخيرة منه، فليس معنى ذلك أنّ النصّ قابل لأيّة قراءة، فاقد لكلّ حقيقة. إنّ المحدّدات الخارجيّة تضطلع بدور هامّ في توجيه القراءة وتعيين المعنى، بل استعمالنا صفة "خارجيّة" نوع من التجاوز إذ المحدّدات جميعاً تتعلّق بمجموع الشبكة التأويليّة وليس بجزء نصيّ مجزوء.

لذلك يكون اندراج النصّ في شبكة تأويليّة إلزاماً له بأن يخضع للمحدّدات التأويليّة المميّزة لتلك الشبكة خاصّة. فالقول لا ينتقل مباشرة من القائل إلى المتأوّل الأخير بل يصله عبر سلسلة إسناد تأويليّة تحدّد الممكن وغير الممكن في تأويله. ومن تجلّيات هذه الظاهرة في الكتابة القديمة أنّنا نجد تحت كلّ مسألة مجموعة من الآراء المتعارضة قد تنتهي بالترجيح بينها أو لا تنتهي. فليس هذا مجرّد عرض للاختلاف بل أيضاً تسييج الاختلاف لئلا أن يخرج عن حدود الآراء المشروعة. إنّ التمعّن في هذه الظاهرة يكشف لنا خطأً من الأخطاء المتواترة في الدراسات حول عبده. أضحى معهوداً

أن يفسّر كلّ موقف متميّز بكونه تأثراً بالغرب أو بالمعتزلة. والبعض يرتّب على ذلك أحكاماً بالتكفير، وليس التكفير في معناه الموضوعي إلاّ إخراج قول عن دائرة الأقوال الممكنة المقبولة. فقد اعتبر سليمان دنيا أنّ عبده «يحاول أن يوسّع سماحة الإسلام بما لا تتّسع له النصوص»[1]؛ وقال عنه سيّد قطب إنّه يمثّل مدرسة «بسبب الحريّة العقليّة الواسعة التي جارت المعتزلة في بعض تعاليمها وعقائدها»[2]؛ وقال عنه غازي التوبة إنّ آراءه كلّها تضخيم لدور العقل على حساب الدين[3]؛ ولقّبه التيّار الديني في تونس بالشيخ المغرّر به المتغرّب[4]. ونجد صدى لهذه الأفكار لدى بعض المستشرقين مثل رولان كاسبار الذي نسب آراءه إلى الاعتزال أو إيلي قدّوري الذي نسبها إلى البدعة والإلحاد. إنّ اختلاف هؤلاء القرّاء في انتماءاتهم وتوجّهاتهم وعقائدهم ينبغي أن لا يخفي ظاهرة رئيسة هي الاشتراك في منهج القراءة. إنّه منهج قائم على مبدأ أحاديّة المعنى والحكم على قول المتأوّل بظاهر النصّ المؤوّل. لكنّ التأويل القديم لم يكن أصوليّاً ولا فيلولوجيّاً وفي سياقه بالذات كان عبده يفكّر ويكتب. التأويل القديم كان مجموعة من الإمكانات القوليّة، لا شيء يختزل في معنى واحد. فالانتماء إلى الشبكة التأويليّة لا يعني التسليم بمعنى نهائي بل التفكير في حدود الإمكانات المسموح بها. لذلك لم يكن عبده معتزليّاً ولا متأثّراً بالغرب في كثير من آرائه بل كان متعاملاً مع التراث تعامل القدامى معه مدركاً أكثر من المحدثين المدى الشاسع للإمكانات التي يوفرها في كلّ موضوع، تلك الإمكانات التي ضاعت الآن عندما أصبح لا يُعرف من التراث إلاّ لون واحد يُطّلع عليه من خلال المختصرات المدرسيّة المشوّهة للصورة الخصبة الثريّة للتأويل القديم.

خلاصة القول إنّ السياج التأويليّ، بالمعنى الذي حدّدنا، يضطلع بوظيفتين أساسيتين:

الوظيفة **الأولى** إقصائيّة. كلّ جديد لا يستند إلى القديم ويتواصل معه مرفوض، وكلّ قول لا يتظلّل بسلطة تأويليّة مشروعة محكوم عليه بالتهميش.

الوظيفة **الثانية** اندماجيّة. كلّ معنى يمكن أن يستند إلى القديم جائز. من الممكن استقبال كلّ المعاني واقتباس كلّ الآراء بشرط الخضوع للآليات التأويليّة القائمة.

القراءة النقدية:

إنّ أهمّ ما تؤاخذ عليه القراءة التقليديّة اتجاهها إلى تقديم خطاب معيّن دون

---

(١) **محمّد عبده بين الفلاسفة والكلاميين**، القاهرة، ١٩٥٨، ص٥٠.

(٢) **في ظلال القرآن**، بيروت، د.ت، ج٢، ص٥٤٩.

(٣) **الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت، ١٩٧٧، ص٥٢.

(٤) **ما هو الغرب؟** تونس، د.ت، ص ٩.

اهتمام بتشريحه وكشف آليّات تشكّله المعقّدة، فيصبح القارئ أسير المقروء. إنّ الحديث عن عبده يرتدّ حينئذ إلى تلخيص التاريخ الذي وضعه حوله رشيد رضا، وكأنّ ممارسة التاريخ هي ممارسة ثابتة أبديّة، وعرض أفكاره إلى تلخيص آثاره الأخيرة، وكأنّ النصّ هو مجرّد تعبير واع عن الذّات المعبّرة.

والنّقد الذي نريد ليس هو بالفلسفي المجرّد، ولا بالنّقد المقارن الذي يقوم على التعالي بالمفاهيم والأفكار، ولا هو يريد أن يفرض على الفاعل الاجتماعي ما كان ينبغي أن يراه. بل هو يطمح إلى البحث في الوسائل التي كانت الرؤية تتمّ بواسطتها، نقصد بذلك الجهاز المفاهيمي بما يحويه من اصطلاحات ومسلّمات وآليّات ذهنيّة وأنواع الاستدلال. لعلّ هذا النّقد يمكّن من إعادة طرح القضايا التي اصطدم بها الخطاب المدروس وتحليل المصاعب التي أرهقته وكشف الكبت الذاتي الذي حال دون تقدّمه نحو تحقيق أهدافه وإبراز التناقضات التي تخلّلته. وعندما تطرح القضايا بصيغ جديدة غير انفعاليّة يتيسّر التفكير فيها مجدّداً في إطار مختلف، إطار يستفيد من تقدّم المعرفة البشريّة، دون أن يعني ذلك الالتزام بمسلّمات نظام معرفيّ معيّن. وإذا كان من نتائج بحثنا فضح التداخل بين الدين والتأويل، بين الضرورات الروحيّة والمشاكل السياسيّة، بين المعرفة والأيديولوجيا، فإنّنا لا نقصد بذلك الحطّ من الفكر الدّيني المعاصر، بل نطمح إلى مساعدته على فهم العمليّات الذهنيّة التي يكرّرها دون نقد، وعلى تحديد كميّة المعارف "الدّنيوية" التي تجاوزها الزمن بينما ظلّ هو يتعامل معها على أنّها مطلقة بعد أن سحب عليها رداء القداسة، وعلى التنبّه إلى الحدود التي لا تسمح المعارف الحاليّة بتجاوزها عند التفكير في المجهول[١].

تتجه الدّراسات عادة إلى عرض أفكار عبده انطلاقاً من كتاباته الأخيرة المشهورة. لماذا نفترض دائماً أنّ النصوص الأخيرة هي الأفضل تعبيراً عن فكر صاحبها؟ لقد عكسنا الافتراض مقترحين ترتيباً مختلفاً للنصوص المدروسة، فميّزنا مرحلتين من إنتاج عبده الفكري يفصل بينهما تاريخ عودته إلى بيروت بعد توقّف صحيفة **العروة الوثقى** (١٨٨٥)، وأطلقنا تسمية "مؤلّفات الشّباب" على آثار المرحلة الأولى، ولم نساير الفكرة السائدة التي تعتبر هذه الآثار مُتجاوزة من قبل فكر أكثر نضجاً هو ذاك الذي يعرض في **رسالة التوحيد** و**تفسير القرآن**. إنّما اتجهنا نحو المقارنة بين المجموعتين،

(١) يحدّد محمّد أركون أولويّات ثلاثاً لنقد العقل الإسلامي هي: **أوّلاً** طرح النموذج الإسلامي على ضوء وسائل البحث التي تتيحها المعرفة الحديثة، **ثانياً** البحث عن العناصر الحيّة في التراث والعوامل المقرّبة من الحداثة، **وثالثاً** إعادة التفكير في قضيّة العلاقة بين الدّين والدّولة والثقافة الرسميّة من جهة، وبين هذه والمجموعات السوسيو ـ ثقافيّة غير المندمجة أو المندمجة بقدر غير كاف من جهة ثانية. إنّ الهدف النهائي للنقد هو فصل الفكر الديني عن جوانبه الميثولوجيّة والإيديولوجيّة. راجع: M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984, p. 11.

فاتضح أن الأولى هي التي تمثّل النواة الصلبة للخطاب المدروس، وهي وإن بدت أكثر انغلاقاً عند القراءة فإنها قطعاً أكثر ثراء عند التّحليل، ويرجع ذلك إلى أسباب ثلاثة على الأقلّ، تتّصل بوضع النصّ ووضع الكاتب وظروف إنتاج النصّ.

من منظور النصيّة، تمثّل مؤلفات الشباب خطاباً أكثر ثراء لأنّه مباشر وجريء، بل مزعج أحياناً. وهو يكشف مراجعه وينخرط طوعاً في شبكة نصيّة يمكن تحديدها تقريبيّاً. وهو يربط المصطلحات المستعملة والمحاور المطروقة بـ "تاريخ" معيّن، وإن لم يكن هذا التاريخ إلاّ إسقاطاً لاهوتياً على الماضي.

ومن ناحية السلطة المرجعيّة للخطاب، يلاحظ في مؤلفات الشّباب أنّ كاتبها يتحمّل مسؤوليّة المقول ويدافع عن الاختلاف ويتبنّى ما يراه تجديداً. تقوم هذه النصوص على شبكة علاقات حيويّة بين الضمائر: ضمير "الأنا" الذي يعلن الموقف من الجدل، وضمير "الأنت" الذي يمثّل مخاطباً مفترضاً هو الطرف المقابل في الجدل، وهو طرف عنيد يدفع باستمرار إلى برهان أكثر صلابة ويقدّم من الاعتراضات أكثرها استعصاء على الردّ، فهو يجبر "الأنا" دوماً على مراجعة الذات وتمحيص الرأي وتهذيب الاستدلال، وذلك في مقابل "الهو" ذي الدور السلبي، بما أنّه نقل للقول السائد واجترار للموروث.

إنّ هذه "الحيويّة الخطابيّة" ذات البعد الثلاثي ستختزل في "مرحلة النّضج" إلى ثنائية (جدل) وأحياناً إلى أحاديّة (تقرير)، فينكشف بذلك اختلاف آليات إنتاج النصّ بين المرحلتين. لقد كانت مؤلفات الشباب أكثر حيويّة لأنّ صاحبها لم يكن مقيّداً بوضعه الاجتماعي، فالمتولّي وظيفة الإفتاء مثلاً لا يمكن أن يتحدّث بحريّة المسلم العادي. لم يكن أيضاً مقيّداً بتطلّعات جمهوره، لأنّ مناقشة الفلسفة الإلهيّة بين حلقة صغيرة من المختصّين هي غير تقرير العقائد في المسجد لجمهور متعطّش للإيمان. لم يكن أخيراً مقيّداً بمجموع الظروف السياسيّة والاجتماعيّة التي ما فتئت تتّجه نحو مزيد من التعقيد، إذ أصبحت طموحات عبده في "مرحلة النضج" أكثر تواضعاً تكاد تتّجه جميعها نحو بناء خطاب تمجيديّ، متخلية عن مشروع المرحلة السابقة لنقد الموروث الكلامي والفلسفي والصّوفي (انظر تحليلنا لنصّ **التعليقات**)، وعن الالتزام السياسي بقضيّة الحريّة (انظر تحليلنا لمقالات **الوقائع المصرية**).

وليكن واضحاً أنّ الفصل الذي نقترح بين "مؤلّفات الشباب" ومرحلة "النّضج" لا يعني بتاتاً القطيعة، أنه يؤشّر فقط إلى تحوّل على مستوى الأساليب الخطابيّة. لهذا السبب قلنا إنّ قراءة عبده انطلاقاً من مؤلفات الشباب تكشف أبعاداً جديدة في خطابه وتوفّر مفاتيح قراءة مختلفة لآثاره اللاحقة، ثمّ هي خاصّة تمكّن من إبراز علاقات

الخطاب بالأنظمة الفكريّة التي تشكّل متفاعلاً معها، أي أنّها تمكّن من طرح "قضيّة المغايرة"، حسب عبارة ألتوسير[1].

ذكرنا أنّ نيّتنا في بدء العمل لم تكن غير اتخاذ عبده نموذجاً للعقل اللاهوتي الذي اتجهنا لنقده وبيان آليّاته، لكنّنا وجدنا مؤلفات الشباب تسبقنا إلى طموح قريب من غايتنا هذه. أجل لقد طمح عبده في مرحلة من حياته إلى إنجاز مشروع ضخم لنقد كلّ الإنتاج اللاهوتيّ المتواصل إلى عصره، وكان دافعه إلى ذلك حيرة وجوديّة تملّكته ودفعته إلى البحث عن "الحقيقة" بين ركام الموروث الدّيني. طبعاً لا نطلب نحن حقيقة وجوديّة مثل التي كان يطلبها ولا نفهم من النقد المعنى الذي كان يفهمه، لكنّنا نرى أنّ هذا الالتقاء لا يخلو من دلالة، بل هو يؤكّد مشروعيّة البحث الذي أزمعنا. إنّنا لن نقدم في الأخير إلاّ على محاولة تطوير مشروع عبده المتوقّف من نقد لاهوتي للاهوت إلى نقده إبستمولوجيّاً، ومن الاجتهاد تفاعلاً مع روح العصر إلى تحليل "الموضوع الإبستمولوجي" للمرحلة الإسلاميّة المعاصرة، وهي مرحلة تتميّز باهتزاز النّظام الوسيطيّ في أبعاده السياسيّة والاجتماعيّة والمعرفيّة والروحيّة وعسر الاستقرار على نظام بديل، متجانس ومشروع، يمكن تسميته الحداثة.

توظيف النص:

يحاول هذا البحث دراسة ثلاثة نماذج من التوظيف:

أ ـ توظيف عبده لنصوص التراث العربي الإسلامي.

ب ـ توظيف عبده لنصوص الحداثة الأوروبيّة.

ج ـ توظيف الأجيال العربيّة لنصوص عبده (ويلحق بهذا القسم قراءات المستشرقين لهذه النصوص، لأسباب سنبيّنها لاحقاً).

تمثّل ظاهرة التوظيف الخيط الرابط بين أجزاء الدّراسة لأنّ مجموع القراءات التي يقوم بها عبده أو يخضع لها تتمّ ضمن تصوّر واحد لقضيّة الدّلالة يغترّ بالاستقرار الظاهر في سطح الخطاب فلا يبحث في تغيّر أشكال إثباته، مع أنّ هذا التغيّر يسفر عن أوضاع بالغة التعقيد. لا بدّ من تجاوز النظرة التقليديّة في تاريخ الأفكار التي تكتفي بالتقريب بين أفكار ومفاهيم انتزعت من سياقها الأصلي أو تظنّ أنّها توضّح السّياق عندما تعرض تصوّر الكاتب أو جيله لما يحيط بهما، تظنّ أنّها تضمن بذلك صحّة القراءة وتلتزم

---

(١) راجع: L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1966, p. 25.
يميّز المؤلِّف في محاولته هذه الشهيرة مؤلّفات الشباب لماركس ليؤكّد القطيعة الإبستمولوجيّة التي فتحت المجال أمام تصوّر جديد للفلسفة. وطبعاً لا نقصد هنا البحث عن قطيعة مماثلة في خطاب عبده بل بالعكس نبيّن كيف يعيد الخطاب تشكّله لتفادي القطيعة مع العالم الخارجي.

بالأمانة للنصّ. لكنّ العلاقة بين الكاتب والمحيط هي علاقة متشعّبة، فيها من التأثير والتأثّر بقدر ما فيها من تباين ردود الفعل. إنّ المعنى الإجمالي لثقافة معيّنة لا يمكن أن تستخرج من مجرّد ركام للمعلومات. نحن إذن أمام إشكاليّة من الإشكاليّات الكبرى التي تطرحها الهرمنطيقا الحديثة: ما العمل أمام تشوّش "الرابط المرجعي"[١]؟

لقد برهن بول ريكور أنّ «الكتابة تجعل النصّ مستقلاً عن مقصد صاحبه. فمعنى النصّ (المكتوب) لا يطابق تماماً ما أراد الكاتب قوله. إنّ المعنى المنطوق، أي المعنى النصّي، والمعنى الذّهني، أي المعنى السيكولوجي، يتوجّهان نحو مصيرين مختلفين»[٢]. والمشكل لا يطرح هنا لمجرّد أنّ آثار عبده كانت في الأصل دروساً ألقيت في الغالب مشافهة، لكن لأنّ الكتابة في ذاتها كانت تمثّل لديه شكلاً من أشكال المشافهة. سننبّه في مواضع كثيرة إلى أنّ الكتابة لدى المثقّفين من جيل عبده كانت في الغالب "تسجيلاً"[٣] ووسيلة للفعل، لهذا السبب نراها منفجرة، مفكّكة، عاطفيّة، غير مطواعة لمن يريد أن يجد فيها تعبيراً عن نظام فكريّ متجانس. ولنفس السبب لا ندّعي أنّنا نقدّم قراءة أكثر صحّة وأمانة، بالمعنى الفيلولوجي للكلمتين، لأنّ كلّ الاحتياطات لا يمكن أن تسدّ كليّاً الفجوة بين الدلالة والقصد. وبما أنّ «قضيّة الفهم الصحيح لا يمكن أن تجد الحلّ بمجرّد العودة إلى القصد المنسوب إلى الكاتب»[٤]، فلا ضرورة لإضافة قراءة "فيلولوجيّة" إلى القراءات المتوافرة. بالمقابل، فإن الحاجة ماسّة إلى كشف الآليّات المستعملة لإخفاء القصور والتلاعب وذلك في إطار نقد إبستمولوجيّ للعقل اللاهوتي[٥]. ولأنّ المقصود ليس كتابة سيرة، فإنّ دراستنا ستنظر إلى عبده أساساً من زاوية كونه ناطقاً ومؤوّلاً، أي منتجاً لخطاب حسب آليّات ترتبط بذاتيّة مجموعة ثقافيّة أكثر من ارتباطها بذاتيّة الشخصيّة المنتجة للخطاب[٦]. والذاتيّة بالمعنى الأوّل تنخرط ضمن رؤية لا يمكن تحديدها إلاّ على الأمد الطويل، أمد يتجاوز بكثير استعمالها الآني من قبل منتج الخطاب.

---

(١) Rapport référentiel.

(٢) P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 111.

(٣) Transcription.

(٤) ريكور، المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(٥) تصدر مناقشتنا لبعض الدراسات التي نعتبرها نموذجيّة عن هذا التصوّر. سوف نتعامل معها باعتبارها نماذج من قراءة توجّهها آليّات معيّنة نسعى إلى استكشافها. وهذه الملاحظة تنسحب أيضاً على الدراسات الاستشراقيّة التقليديّة التي تظلّ حبيسة الرؤية القديمة للدلالة.

(٦) نعني بالذاتيّة «الوحدة النفسيّة التي تتعالى عن مجموع التجارب التي جمعتها والتي تضمن استمراريّة الذاكرة» مع تحويل هذا التّعريف من مجال الأداء الفردي إلى مجال الأداء الجماعي. قارن: E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, T 1, Paris, Gallimard, 1966, pp. 259-260.

١ ـ المقاربة الدلالية ـ التأويلية لظاهرة الإصلاح الديني

من العسير أن نتحدّث اليوم عن "علم النصّ" أو "الخطاب" أو "القراءة". لكنّ مباحث عديدة قد جعلت موضوعها ومقصدها دراسة اللّغة بصفتها أداءً، أو اللّغة عندما تتحوّل بالاستعمال إلى خطاب. لا شكّ أنّ "فوضى" الاستعمال تجعل مستحيلاً بلوغ مناهج دقيقة مثل تلك التي تستعمل لدراسة "النّظام" اللّغويّ في ذاته، لكن فضل هذه المباحث يتمثّل في كونها فتحت أفقاً جديداً للقراءة عبر طرح إشكاليات عدّة لا بدّ أنّها تغيّر تعاملنا مع المقروء، من ذلك مثلاً تعدّد الزوايا التي ننفذ من خلالها إلى "المعنى" حسب اختلاف استراتيجيات تَشَكّل الخطاب ذاته. لا بدّ حينئذ من الاهتمام بالنتائج المترتّبة عن ظواهر خطابيّة مختلفة مثل الإضمار والنفي والردّ، .. إلخ.

لا يتمثّل تحليل الخطاب من منظورنا في البحث من جهة هيكلته في اللّغة بقدر ما هو بحث في ظروف إنتاجه وتقبّله، أي في "وضع التعبير"، مع توسيع حدود هذه العبارة إلى أقصى حدّ ممكن. فنحن عندما نقترح تحليل خطاب عبده "من الداخل"، لا نقصد ما تسمّيه الفيلولوجيا التقليديّة بالقراءة "المتفهّمة"، ولكن نقصد إعادة تمثّل وضع التعبير من خلال الآثار المطبوعة في النصّ نفسه. فالنصّ يختصّ بحيويّة داخليّة و«بين الملقي والمتقبّل توجد مجموعة مشتركة من المعارف الدلاليّة والموسوعيّة والرمزيّة التي تعدّ في ذاتها شرطاً لعمليّة التواصل. وانطلاقاً من مجموع هذه المعارف يمكن للنصّ أن ينمو ويمكن للمتقبّل أن يفكّ رموز العبارات المختلفة التي توجّه إليه»(١).

وقد أشرنا إلى أنّ الدراسات الحديثة فرضت تصوّراً جديداً للعلاقة بين النصّ وخارجه، فهي علاقة ليست حرّة واعية في كلّ مستوياتها، وهي تزداد تعقّداً عندما لا ينخرط فعل الكتابة في تقليد كتابي عريق بل يظلّ شبيهاً بالمشافهة. فالمعاني تتحدّد انطلاقاً من كل المخيال الثقافي ولا بدّ أن نقرأ خطاب عبده في علاقة مع مخيال عصره. لقد كان عبده يعمل في إطار جماعي، لذلك يظلّ خطابه قابلاً للدراسة طالما ظلّ الوعي الجماعي متعثّراً أمام الإشكالات ذاتها. وينبغي المضيّ أبعد من البحث عن التأثيرات والاقتباسات لأن المفاهيم والأفكار تستمدّ أهميّتها من طرق توظيفها وليس من تحديد أصولها، خاصّة إذا تعلّق الأمر بخطاب لا يسكنه هاجس الدقّة والترابط المنطقي.

---

(١) F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote: essai sur la présentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 26-27.

إنّ تفكيك علاقات النصّ بشبكات نصوصيّة مرجعيّة هو أكثر جدوى من البحث في الظروف السطحيّة والمباشرة لإنتاجه (ما يسمّى عادة "الكاتب وعصره"). وتوجد طبعاً عدّة مستويات أخرى من التحليل يمكن الاستفادة منها بعد ذلك لاختبار صحّة النتائج المستخلصة.

المنتج والمتقبّل:

لا يمكن تبيّن العلاقة بين الكاتب والقارئ إلاّ بتجاوز المعاني المتداولة لهذين اللّفظين. سنفضّل استعمال مصطلحين آخرين هما "السلطة المرجعيّة للخطاب" و"المخاطَب المفترض". إنّ خطاب عبده يحجب مرجعيّة الذّات بمرجعيّة مطلقة هي "الإسلام" أو "الله" أو "العقل"، ويحجب المخَاطب الفعلي بمخاطَب مفترض مثاليّ هو صاحب "العقل السليم" أو "الفطرة". وهو يحجب تمثّل الزّمان بالتعبير عن حقائق تبدو له عامّة وباستعمال الجمل الإسميّة. أمّا علامات الذّوات، مثل ألفاظ "الصحابة"، "السلف"، "شيوخنا"، وعلامات الزّمان، مثل "بداية الإسلام"، "العصر الذهبي"، "العصر الأوّل"، وعلامات المكان، مثل "ديار الإسلام"، "دولة الإسلام"، فهي ليست علامات يمكن أن تحدّد موضوعيّاً. لذلك نجده يستشهد مثلاً بعبارة للغزالي يتحسّر فيها على زمن السلف ثم يعدّ الغزالي نفسه من السلف دون أن يشعر بالتناقض. هكذا ترتبط كل أنماط المرجعيّة في الخطاب باستراتيجيّة سوف نحاول تحديد أبعادها.

إنّ الحلقة الأهمّ في هذه الاستراتيجيا تتمثّل في تحويل السلطة المرجعيّة للخطاب من الأنا المعبّرة إلى مرجعيّات مطلقة تضمن صحّة القول، لكن هذا التحويل يتنوّع أيضاً باختلاف حالات التخاطب. مثال ذلك أنّ أبا الحسن الأشعري يمثّل سلطة مرجعيّة في خطاب موجّه إلى علماء الدين لكنّه يفقد هذا الوضع في خطاب موجّه إلى جمهور المسلمين المعاصرين. في هذه الحالة يحافظ الخطاب على مضمونه، لكنّ سلطته المرجعية تتحوّل من "الأشعري" إلى "الإسلام" مثلاً. أمّا إذا كان الخطاب موجّهاً إلى مثقّفين ثقافة حديثة أو إلى أجانب، فإن المرجعيّة تصبح "العقل" مثلاً، .. إلخ.

من هنا يمكن أن نلاحظ أنّ الفارق بين مؤلفات الشباب ومؤلفات النضج ليس فارقاً زمنياً فقط ولكنه تفريق فرضته تحوّلات السلطة المرجعيّة. ففي مؤلّفات الشباب، تعلن الأنا نفسها وتقترب من تمثيل المرجعيّة التي يقدّمها النصّ ضماناً لصدقه. تبدأ **رسالة الواردات** مثلاً كما يلي: «أمّا بعد، فيقول محمّد عبده بن عبده بن حسن خير اللّه الناشئ بإقليم مصر بخطّة البحيرة بقرية تسمّى محلّة نصر، خادم خَدمة الحكمة، المعرض عن نحو الكلام والكلمة، المتخلّي عن قيد لباس الطّوائف...». ويبدأ نصّ **العقيدة المحمّدية**: «... إنّ هذا العبد الفقير محمّد عبده بن عبده بن حسن خير اللّه من أهالي محلّة نصر بمديريّة البحيرة من مديريّات الوجه البحري من القطر المصري

يسردها [العقائد] كما يعتقدها. . .». وتبدأ **الحاشية على الدواني**: «. . . أمّا بعد، فيقول من جدّ بالحقّ جدّه، الفقير إلى ربّه محمّد عبده: هذه كلمات قليلة تسفر عن دقائق جليلة، أبرزها فيض الأول، مع ما عندي من العجز والكلل. . .».

تبدو صحّة القول رهينة عناصر ثلاثة: **الأوّل** يتعلّق بمنتج النصّ، فالمعلومات التي تقدّم حول الانتماء الاجتماعي (الأب، الجد، مسقط الرأس) والانتماء الثقافي (أهل السنّة والجماعة في **العقيدة المحمّدية**، حلقة حكماء الصوفيّة في **رسالة الواردات**، نخبة الكلاميّين المحقّقين في **التعليقات**) هي إشارات هدفها اكتساب ثقة القارئ. **الثاني** يتعلّق بالقارئ الفعلي، فالنصّ الذي يتّجه إلى شيوخ الأزهر يجعل مرجعيّته "السنّة والجماعة" بينما النصّ الذي يتّجه إلى تلامذة الأفغاني يجعلها "الحكمة". **الثالث** يحيل على العلاقة بين الخطاب ومنتجه، فعبارة «يسردها كما يعتقدها» مثلاً تقلب وضع القائل من منتج إلى ناقل، وهو وضع يعبّر عن نوايا عبده المبطنة، إذ إنّه لم يكتب هذا النصّ عن اعتقاد بل إرضاءً لشيوخ الأزهر. أمّا العبارة الموالية «الحمد لله الذي هدانا إلى المعرفة بفضله» فهي تستتبع أنّ الله الذي تشمل معرفته كل شيء لا يمكن أن يضلّل من يطلب معرفته، أي إنّ المعرفة التي هدى إليها لا يمكن أن تكون موضع شكّ.

هذا النوع من الإحالات كثير التشعّب لأنّه يرتكز على علاقات لاشعوريّة بين الخطاب ومنتجه ولكن أيضاً بين منتج الخطاب ومتقبّله. فقد أشرنا مثلاً إلى أن اعتماد "السنّة والجماعة" مرجعيّة لنصّ معيّن هو محاولة من منتج الخطاب لإزالة التوتّر بينه وبين المتقبّل (في هذه الحالة المتقبّل هو شيوخ الأزهر). لكنّ نفس هذا المتقبّل يعامل في نصّ آخر باحتقار لأنّه فقد وضع المتقبّل، بل إنّ تقرّب منتج الخطاب من متقبّل جديد يتطلّب تضخيم التوتّر مع المتقبّل السابق. هذا ما يقوم به عبده في **رسالة الواردات** لأنّه يريد أن يثبت من خلالها أنه جدير بالانتماء إلى الفلسفة (الحكمة) وخَدمتها، وهو غير الانتساب الأوّل.

فإذا ما انتقلنا من مؤلّفات الشباب إلى **رسالة التّوحيد** وجدنا العلامات التي أشرنا إليها تختفي، مؤشرة إلى اختفاء منتج الخطاب وراء خطابه. فلم يعد المخاطب عبده بن فلان الناشئ في بلدة كذا المنتمي إلى جماعة كيت، ولم يعد المخاطَب فرداً من جماعة ثقافيّة معيّنة. لقد اختفى منتج الخطاب كما اختفت هيئة مخاطبه، وانفصلت المرجعيّة تماماً عن المخاطِب لتصبح مجرّدة مطلقة، فهي تارة "الإسلام" وطوراً "العقل" أو "الفطرة".

الصريح والمضمر:

تقتصر أغلب الدّراسات حول محمد عبده على تقديم صريح لخطابه متغافلة عن

دلالاته المضمرة. إنّ الإضمار ظاهرة ملاصقة لكلّ خطاب، فهو يمثّل أوّلاً طريقة لمراوغة المحرّمات اللغويّة، أي مجموع الألفاظ والأفكار التي تمنعها الأعراف السائدة، وهو ثانياً استباق من المخاطِب للاعتراضات المحتملة حول خطابه، وهو ثالثاً توجيه من اللّغة ذاتها لكيفيّة التعبير، وهو رابعاً مساحة الفراغ التي يملأها المتقبّل على مسؤوليته الخاصّة وفي حدود تفاعله مع استراتيجيّة الخطاب. «إن من الضروريّ لكلّ اعتقاد أساسي، سواء أكان أيديولوجيا اجتماعية أم موقفاً شخصياً، أن يجد للتعبير عن نفسه وسيلة لا تكشفه تماماً ولا تجعله موضوعاً للاتهام والتنازع، لكنّ الاعتقاد بحاجة أيضاً إلى أن يعلن عن نفسه، فلا يجد في غير التكرار مصدراً رئيسياً لقوته ولادعائه البداهة»[١]. ويقودنا اعتبار الإضمار إلى الاهتمام بظواهر حافّة به تدخل ضمن استراتيجيّة الإعلان الملتبس هذه، أهمّها ظاهرتا التناقض والنّفي.

يُمكّننا مفهوم الإضمار من تسليط أضواء جديدة على قضيّة "التناقض" في خطاب معيّن. فالمخاطب قد يتّجه أحياناً إلى إخفاء ما يريد قوله أو تأكيد ما يتظاهر بنفيه، تنصّلاً من مسؤوليّة القول مع دفع المخاطَب لاستنتاجها. وقد لاحظ عديد الباحثين ظاهرة التناقض في خطاب عبده[٢]، لكنهم توقّفوا عند هذه الملاحظة واعتبروا أن الدلالة الوحيدة للتّناقض هي تهافت الخطاب. لقد أشرنا إلى أن «القضيّة العامّة للإضمار (. . .) هي معرفة كيف يمكن أن نقول شيئاً دون تحمّل مسؤوليّة قوله، ما يعني أن نغنم في الآن ذاته من جدوى الكلام وبراءة الصمت»[٣]. فالتّناقض في بعض الأحيان لن يبدو كذلك إلاّ إذا ما اقتصر المتقبّل على المعنى الحرفي أو أخطأ تشكيل الدّلالة المضمرة التي كان الخطاب يدفع متقبّله باتجاهها. وهذا هو حالنا اليوم كقرّاء لخطاب لم يكن موجّهاً بالضرورة إلينا، لأنّنا لا نقاسم المخاطب نفس المعارف الدلاليّة والموسوعيّة والرمزيّة التي تعدّ في ذاتها شرطاً لعمليّة التواصل، فضلاً عن كوننا لا نبغي أصلاً تأويل الخطاب على مسؤوليتنا الخاصّة.

على سبيل المثال، نقرأ في مقدّمة **رسالة التّوحيد**، بمناسبة عرض الاختلافات العقديّة بين المسلمين الأوائل، التعليق التالي: «. . . كلّ ذلك وأرباب السلطان من بني مروان لا يحفلون بالأمر ولا يعنون بردّ الناس إلى أصل وجمعهم على أمر يشملهم

---

(١) O. Ducrot, ***Dire et ne pas dire: principe de sématique linguistique***. 3éd. corrigée et augmentée, Paris, Hermann, 1991, p. 8.

(٢) راجع مثلاً محمّد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** (بيروت، دار الطليعة، ط٢: ١٩٨٥) حيث يكاد يجعل التناقض البنية الرئيسة لهذا الخطاب، وللخطاب العربي المعاصر بصفة عامّة، وذلك لأنه لا يقرأه من منطلق اجتماعيات المعرفة أو علوم الدلالة ولكن بحسب قواعد المنطق الشكلي.

(٣) . Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984, p. 12

ثمّ يذهب كلّ إلى ما شاء». إنّ آخر الجملة يناقض أوّلها: كيف يمكن جمع الناس على عقائد موحّدة مع السّماح بالتعدّد المذهبي في الآن ذاته؟ بل كلّ رسالة التّوحيد تقوم على التناقض بين الرغبة في توحيد المسلمين بتوحيد عقائدهم ونشر التسامح القائم على قبول الاختلاف العقدي. لكن في عالم عبده ومخاطبيه ليس هناك تناقض حقيقي: إنّ المعنى الحرفي للجملة يتضمّن إشارتين مضمرتين. الأولى أنّ الاختلاف حول العقائد لم ينشأ بسبب غموض النصوص المقدّسة ولا نزوع "الطبيعة" الإنسانيّة إلى الاختلاف، فهذان الافتراضان لا يتناسبان مع فكر دينيّ جعل التّوحيد هدفه. كلا، إنّما تقع مسؤوليّة هذا الاختلاف على عاتق السلطة السياسيّة التي أخلّت بواجبها. بعبارة أخرى: يحلّ عبده التناقض بين وضع مثالي (الإسلام الواحد والطبيعة الإنسانيّة الموحّدة) ووضع تاريخي (انقسام الإسلام وأهله) بأن يرمي المسؤوليّة على "السّياسة" التي تُمثّل في خطابه القطب السلبي المقابل لـ "الدين" (القطب الإيجابي). أما الإضمار الثاني فندركه عندما نقتنع بأنّ عبده لم يكن ليكتب هذه الجملة وهو يفكّر فقط في سلطة الأمويّين والخلافات الدّينية التي عاصرتها. كلا، إنّ الخلافات التي كانت ترهقه حقيقة هي خلافات عصره، والسلطة التي كان يريد اتهامها هي سلطان عصره، وإذا كان صريح قوله اتهام السلطة الأمويّة باللاشرعيّة الدّينية لأنّها أهملت الدين فإنّ مضمر قوله اتهام كلّ سلطة تهمل الدين باللاشرعيّة. إنّ القارئ الذي يقاسم عبده نظرته الدّينية للتاريخ وتطلّعه لإصلاح الحاضر هو القادر على التفطّن لهذه النتيجة، لكنه يستخلصها على مسؤوليته الخاصّة، فعبده لم يصرّح بها.

من جهة أخرى يمكن ملاحظة التناقض بين هذه الدعوة الضمنيّة للسلطة السياسية للتدخّل في شؤون الدين وحرص عبده المعروف على إبعاد الدين عن أطماع السياسة. الواقع أنّ خطاب عبده لا ينتظم انتظام الخطاب التاريخي: المؤرّخ هو الذي ينظر إلى الانقسامات الدّينية على أنّها ظاهرة مصاحبة للدين، أما الدين في خطاب عبده فهو السموّ عن التاريخ، وهو القطب الإيجابي الذي لا يمكن أن يجمع تحته ظاهرات سلبيّة مثل التفرّق (مقابل "السياسة" وهي القطب السلبي في الخطاب). لا يحصل التفرّق بفعل الدين ولكن بفعل السياسة، فدعوة "السياسة" إلى لمّ الشمل هي دعوة لها إلى إصلاح ما أفسدته وليس إلى التدخّل في شؤون الدين. هذا هو منطق عبده الذي يصعب علينا كمؤرّخين أن ندركه من الوهلة الأولى، فنحكم عليه بالتناقض مع أنّه في ذهن صاحبه متجانس تماماً.

وإذن فالتوقّف عند تسجيل التناقض هو موقف غير كاف في إطار نقد إبستمولوجيّ للخطاب، بل ينبغي المضيّ أبعد من ذلك واستخراج المسلّمات التي

تسمح بحجب هذا التناقض في عالم عبده ومخاطبيه. كما ينبغي للباحث أن يحذر أن يصبح بدوره أسير هذا العالم فيسلّم بدوره عن لاوعي بهذه التناقضات.

الإضمار والنفي:

تمثّل غلبة جمل النفي في خطاب عبده عائقاً يرهق الباحثين التائقين إلى الخلاصات. كيف يمكن تحديد دلالة لا تفصح عن نفسها لكنها تفصح فقط عن علاقاتها مع دلالات أخرى؟

ههنا أيضاً ينبغي أن لا نسارع باعتبار الظاهرة مؤشراً على الضعف الفكري. إنّ كل عبارة منفيّة تحتوي معنى مضمراً (إلاّ أن تصرّح به بعد النفي)، وهو ليس بالضرورة نقيض المعنى المنفيّ. لذلك فإنّ إعادة تشكيل المعنى المقصود تصطدم بعقبتين. من جهة أولى، يصبح عالم الخطاب أكثر تعقيداً، وقد لا تكون العبارات المعروضة كافية لتحديد المعنى المقصود نفيه والاعتراض عليه. إنّه لا يكفي مثلاً أن نقول إنّ نصّ كذا لعبده كان ردّاً على مقال لهانوتو، ينبغي إدراك ظروف نشر هذا النص وظروف تعريبه وكيفيّة إدراك عبده لمصطلحاته الجديدة، . . إلخ. فلقد كان عبده يردّ على نصّ مرتبط بظروف معيّنة لا على نصّ مجرّد كما نقرأه اليوم. لذلك فإنّ ميله، في مقام الردّ، إلى جمل النّفي بدلاً عن جمل الإثبات ليس علامة ضعف بل اختيار استراتيجيّ في تحديد علاقة التّخاطب: إنّه ينفي المفهوم لا المقول. أمّا القارئ المعاصر فيلتبس عليه المعنى لأنّه يقرأ النصّ من خلال المقول فقط، فلا يتّهم قراءته بل يتّهم النصّ بالضّعف والتّهافت (أو بالعكس، يتطوّع بتحميل النصّ معاني من عنده). من جهة ثانية، يظلّ المعنى المضمر المستنتج من النفي قابلاً للنّقاش وللتأويل بأشكال مختلفة. لنواصل الحديث عن ردّ عبده على هانوتو، إنّه يطرح افتراضات عدّة: هل أراد صاحبه نقد الاستعمار البريطاني عبر مهاجمة وزير فرنسي للمستعمرات؟ هل كان الجزء الأكبر نقداً للاستعمار أم نقداً للدولة العثمانية؟ ما هي العلاقة في ذهن عبده بين أوروبا المسيحيّة ومسيحيّي الشرق؟ ما هي العلاقة في ذهنه بين الحضارة الحديثة والمسيحيّة؟ إلى غير ذلك من القضايا التي لم يكن عبده قادراً على الخوض فيها بصراحة، إمّا خوفاً من الاضطهاد أو محافظةً على الوحدة الوطنيّة أو لأسباب أخرى أكثر بساطة مثل التعلّق بالمنصب أو الحذر من الظهور بمظهر المناوئ للمدنية الحديثة.

الخطاب الإنشائي والوظيفة الجداليّة:

إن خطاب عبده بحاجة إلى أن يُنظر إليه خارج وظيفته الإخباريّة. والوظيفة الإنشائيّة المقابلة هي مجاوزة للمعنى الحرفي، يحاول المخاطب من خلالها أن يقنع

قارئه أو سامعه بدلالة ذات بعد براغماتي وأن يضعه في منطق الحركة[1]. إنّه لا يقدّم معلومة ولكن يحاول تغيير وضع أو تصرّف أو اعتقاد يتعلّق بالمخَاطب.

وتصدق هذه الملاحظة بصفة خاصّة على نصوص النقض، سواء أكان النقض مباشراً أم مضمراً. فالنفي في هذه الحالة ليس نفياً مقالياً[2]، لكنّه عمليّة أساسيّة لتحقّق إجراء النقض وقيام وظيفة الجدال ودفع السّامع/المخاطب إلى الانتقال من وضع معيّن (الاستسلام، الحياد، اللاّمبالاة... إلخ) إلى وضع آخر (المقاومة، المناصرة، التصدّي... إلخ)، ولا يستقيم الخطاب بهذا الشكل إلاّ بأن يحيل على إجراء تعبيريّ سابق يحدّد موقعه حسبه. وإذن فليس كافياً أن نتوقّف أمام المضمون المعروض إذا ما كان الهدف متابعة وظائف الجدل وإبراز العلاقات النصيّة بين العبارة المنقوضة والعبارة الناقضة، بين الاستدلال وما دعاه البعض "المرجعيّ المحدّد"[3].

ههنا تتّضح أيضاً حدود التّحليل "المعجمي" للخطاب. إنّ معجم المفردات المستعملة في الجدال يطرح مشاكل شائكة، إذ لا يمكن تحديد معانٍ للمفردات الرئيسيّة "في ذاتها". إنّ المجادل لا يبحث عن تحديد المفهوم بقدر ما يحاول جاهداً أن يلغي حقّ خصمه في استعماله ونسبته إليه. على سبيل المثال، لن نخرج بنتيجة حاسمة إذا حاولنا تحديد مفهومي السلطة الدينية والسلطة السياسية من خلال الجدل الذي دار بين عبده وفرح أنطون. ينبغي البحث عن تصوّر كليهما للعلاقة بين الفضاء الديني والفضاء المدني. ذلك أنّ التعارض الأساسي يتمثّل في إيجابيّة هذه العلاقة لدى أحدهما وسلبيّتها لدى الآخر. فعبده كان يعتقد أنّ التمايز بين الفضاءين لا يلغي التكامل، أمّا أنطون فكان يرى تناقضاً عميق الهوّة مأسويّ الطابع. فالخطابان يفترقان حول هذا التعارض وليس فقط حول التحديد الشكلي لمفردتي الدين والسياسة.

بل إنّ النصوص الجداليّة ليست وحدها الجديرة بالتحليل حسب علاقتها بالأقوال موضع الجدل، فكل خطاب عبده كان في علاقة مع "آخر" يذكره حيناً ويسكت عنه أحياناً، فدلالاته لا تتّضح إلاّ في علاقة مع "المرجعيّ المحدّد"[4].

---

(١) هذا ما تدعوه البراغماتيّة اللّسانية بالإنشائيّة. راجع: J.L. Austin, *Quand dire c'est faire*. Seuil, 1970.

(٢) Négation discursive.

(٣) Référentiel délimitatif.

(٤) يعرّف فينيو الخطاب الاستدلالي بأنّه الخطاب «الذي يعلن موقف متكلّم من قضيّة أو مجموع قضايا انطلاقاً من موقع محدّد للمتكلّم في صلب تشكّل اجتماعي. والرؤية تعكس مباشرة أو بطريقة غير مباشرة أو متنكّرة موقع المتكلّم في التشكّل الاجتماعي المذكور. وهذا الموقف يتحدّد دائماً بحسب "آخر" يمكن للمتكلّم أن يذكّر به أو يتجاهله لكنه حاضر دائماً كمرجعي محدّد». راجع: G. Vignaux, *L'argumentation: essai d'une logique discursive*, Paris, Droz, 1976, p. 58.

المشافهة والكتابة:

من الطبيعيّ أن لا نقحم التراث الشفوي أو "الشعبي" في بحث يهدف إلى نقد العقل اللاهوتي، اعتباراً إلى أنّ هذا العقل هو بالضرورة "عقل كتابي". مع ذلك بدا لنا خلال البحث أنّ الحدود التي تفصل المشافهة عن الكتابة ليست بالوضوح الذي يبدو لأوّل وهلة. فكان ينبغي، استكمالاً لجوانب البحث، أن نتساءل عن وظيفة الكتابة في محيط عبده وأن نحلّل التداخل بين ثقافة النخبة والمعتقدات الشعبيّة، وهو تداخل دائم الحضور لكن غالباً ما يتمّ تجاهله. ثم خاصة أن نبرز نتائج أدلجة الدين على العلاقات بين الكتابة والمشافهة، إذ إنّ الأدلجة تتسبّب دائماً في إفقار المضمون الفكري فتضعف تبعاً لذلك الصرامة التي يتميّز بها عادة العقل الكتابي.

من جهة أخرى، يتّجه خطاب عبده إلى مخَاطَب "كلّي"، إذ إنّ رغبته في التأثير في مجموع المسلمين تدفعه إلى اعتماد لغة ووسائل للاستدلال تقترب من عامة الأفهام، فيؤدّي هذا التنازل إلى استبطان جزء من المسلّمات العامّة، بل لا يمكن أن يكون الخطاب ناجعاً إلا إذا كان منخرطاً في "الحسّ المشترك".

لن نتمكّن من استيفاء جوانب القضيّة وسنقتصر على بعض الملاحظات، خاصّة حول الظاهرة الأخيرة[1]. لا بدّ أن نشير أيضاً إلى أنّ التناقض في خطاب عبده، تلك الظاهرة التي أشرنا إليها من زاوية أخرى، يمكن أن تجد أيضاً تفسيراً في الوضع المتأرجح للخطاب بصفته خطاباً شفوياً مدوّناً. نحيل القارئ إلى أعمال جاك غودي، بصفة خاصّة مؤلّفه **العقل الكتابي**، لإدراك نتائج الانتقال من المشافهة إلى الكتابة، وهي نتائج لا تعبّر بالضرورة عن تمايز في العقليّات كما يزعم علم الأجناس التقليدي ولكن أحياناً عن تكيّف مع وسيلة التعبير. فحول مشكلة التناقض مثلاً يقول غودي: «لا شك أنّه أكثر يسراً أن نتفطّن إلى التناقض في النصّ المكتوب منه في النصّ الملقى، إذ يمكن في الأوّل أن نصوغ المعاني بطريقة قياسية، كما أن الكتابة تجزّئ تدّفق الكلام، ما يمكّن من مقارنة عبارات صدرت في أوقات مختلفة»[2].

إنّ إمكانيّة مراجعة النصّ كانت ضئيلة لدى عبده لأنّ المخاطبة الشفويّة المدوّنة تظلّ مرتبطة في ذهن صاحبها بالظروف الحيّة التي صدرت فيها. فمن الضروري حينئذ تمثّل المحيط الذي تمّت فيه المخاطبة لتقييم وزن الحركة ونبرة الصوت وتأثير الانفعال ودور الحاضرين، أي باختصار كل مكونات الاتصال الشخصي المباشر التي تختفي أثناء التدوين.

---

(١) راجع كتابنا: **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**. الفصل الأول: «المشافهة والكتابة، الإشكالية المغيّبة»، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢.

(٢) *The Domestication of the Savage Mind.* Trad. fran.; *La Raison graphique*, Paris, Minuit, 1979, p. 50.

الاستشهاد والذاتية:

سبق أن أشرنا إلى أنّ أحد محاور نقد العقل اللاهوتي يتمثّل في كشف الوسائل المستعملة لمحو الذاتيّة في الخطاب، حتّى تتخفّى المطالب والمواقف الاجتماعيّة وراء لغة متعالية. في هذا السياق، يمثّل الاستشهاد ظاهرة معقّدة يمكن تحليلها من هذا المنظور.

يخضع الاستشهاد للمبدأ العامّ للتناصّ وهو أن كل عبارة ترتبط بوضع خاصّ وأن دلالتها تتغيّر إذا ما فصلت عن سياقها وأدمجت في وضع تعبيري مختلف. لكنه يكتسب وظائف مخصوصة حسب طبيعة المستشهَد به. فالاستشهاد بالقرآن يتميّز أوّلاً بكونه استشهاداً سلطوياً[1]. إنّ إقحام آية قرآنيّة في نصّ معيّن هو تحويل لانفعال المرتبط بالآية إلى النصّ وتوق من الخطاب المستشهِد إلى التّماثل بالخطاب المستشهَد به. ويتميّز ثانياً بأنّه لا يحيل على معنى بقدر ما يعلن الانخراط في سيرورة الانزلاق الدلالي المتواصل من الخطاب الأصلي إلى الخطابات القائمة باسمه. إنّ "معنى المعنى" في خضمّ هذا الانزلاق هو أساساً إيهام بالحديث من داخل حدود النصّ المقدّس. بما أنّه من الممتنع إعادة تشكيل الوضع التعبيري الأصلي لآية قرآنيّة، فلا يمكن الحديث عن دلالة أصليّة وإنما فقط عن سلسلة لامتناهية من التأويلات، فالاستشهاد هو تأويل ضمني. إنّ هذه الوظائف تنسحب أيضاً على الأحاديث النبويّة والأقوال المنسوبة إلى أعلام معترف بسلطتهم المعرفيّة. إنّ للاستشهاد وظائف أخرى غير الإخبار، لذلك يتعيّن البحث عن التقاطعات الدلاليّة التي تعبّر عن حاجات معيّنة للخطاب المستشهد.

لنأخذ مثلاً مقدّمة **رسالة التّوحيد**. إنّها تبدأ بالبسملة التي تحيل على القرآن بما أنّها تستفتح سوره، بل يعدّها البعض من آياته. تحاول هذه البداية أن تحوّل الوضع النفسي للمتقبّل إلى وضع قريب مما يكون عليه وهو يقبل على قراءة القرآن. ثمّ لا تكتفي **رسالة التوحيد** بالبسملة فهي تتبعها بكلّ آيات سورة "الفاتحة". ههنا يتجاوز الاستشهاد وظيفة الانفعال الوجداني نحو دلالات أكثر أهميّة: إنّ "الفاتحة" هي أولى السّور في المصحف، بل إنّ عبده كان يعتقد ـ مخالفاً جمهور المفسّرين ـ أنّها أوّل السّور نزولاً. الفاتحة إذن إعلان قطيعة مع الجاهلية وعود إلى التّوحيد الإبراهيمي، وها أنّ إجراء "القطع" و"العودة" سيفعّل من جديد في **رسالة التوحيد** فتصبح بدورها آية قطيعة مع اللاهوت المدرسي للعودة إلى الأصول الأولى. بل إنّ تخطيط "الفاتحة" يستعاد في الرّسالة: ما الحقيقة؟ إنها الخطّ الذي يتصل من "الله" إلى "الفرقة المهديّة" متجنّباً الانحراف تفريطاً أو إفراطاً. يعيّن المفسّرون المتأخّرون الانحراف الأوّل في

(1) Citation d'autorité.

اليهود ("المغضوب عليهم") لأنهم فرّطوا في الدين والثاني في النصارى ("الضالين") لأنهم أفرطوا فيه[1]. إننا نجد في **رسالة التوحيد** توزيعاً من نفس القبيل، فالتفريط يتجسّد في الحنبليّة التي أهملت العقل والإفراط يتجسّد في المعتزلة التي بالغت في اعتماده، أما مذهب **رسالة التوحيد** فهو الوسط، الوسط هو الحقّ.

إنّ هذا التمثّل للحقّ هو بمثابة القالب الذي تصهر فيه كل الاستدلالات، فاستفتاح **الرسالة** بـ "الفاتحة" هو تقديم للقالب على الأشكال المصنوعة منه. ليس المطلوب حينئذ مجرّد إثارة الانفعال في نفس المتقبّل، المقصود أيضاً دفعه إلى تفعيل رؤية مستبطنة للصحّة والخطأ تمثّل في ذاتها شرطِ الخطاب (بما أنّ الخطاب لا يكون خطاباً إلاّ بتوفر نيّة التأثير في المخاطب).

كذلك يرد الاستشهاد بالقرآن في نصوص عبده في شكلين. **الأول** هو الاستشهاد المباشر، فيرتبط بالنصّ السّارد حسب المخطّط:

وم١: الموقف [المعنى] ⟷ (فاصل معنوي و/أو خطّي) ⟷ وم٢: الاستشهاد [الآية]

إنّ الانتقال من الوحدة المعنويّة الأولى (وم١) إلى الثانية (وم٢) يفترض أنّ المعنى المقترح يعادل تماماً النصّ المستشهد به، لكنّ الحقيقة أنّ الوحدة الأولى تستبق معنى النصّ المستشهد به فتجعل الاستشهاد تبريراً بعديّاً للموقف والموقف توجيهاً دلاليّاً لنصّ الاستشهاد. من جهة أخرى، يعطي إدماج الآية في سياق جديد الانطباع بأن المخاطب المطلق (القرآن) والمخاطب المعيّن (عبده) يتحدّثان عن نفس الموضوع في نفس الوقت. فعبده كثيراً ما يستعمل مثلاً الآيات التي تهدّد الكفّار المتبعين ملّة آبائهم بغير هدى في سياق إدانة التقليد المسيطر على المسلمين، والقارئ في هذه الحالة يجد نفسه مأخوذاً بمنطق الخطاب السارد فلا يرجع بالاستشهاد إلى سياقه الأصلي رغم أنه معروض أمامه وربّما يعرف بدقّة معناه الأصلي. وهكذا فإن الاستشهاد المباشر الذي يبدو لأوّل وهلة موفراً لشروط الموضوعيّة يضاعف من حظوظ نجاح المُخاطِب في تمرير المعنى الذي يريد على حساب النصّ الذي يسرد، فيحتفظ القارئ بانطباع أنه استفاد المعنى من النصّ المستشهَد به وليس من النصّ المستشهِد.

أما الشكل **الثاني** فهو الاستشهاد بالاقتباس. إنّ عدم الفصل بين النصّ والاستشهاد هو بمثابة وضع علامات وظيفتها التأثير لاشعورياً في المتقبّل باعتبار أنّ وحدة المفردات تشتبه عليه بوحدة المعنى.

وهناك نوع من الاستشهاد يعدّ جديداً في الخطاب الإسلامي كان عبده من بين مفتتحيه وانتشر كثيراً لدى المتأثرين به، إنّه الاستشهاد بأقوال الغربيّين. ماذا يعني أن

---

(١) انظر مثلاً: **تفسير الجلالين** (بيروت، دار المعرفة، د.ت، ص٢) وهو الذي كان عبده يعتمده في دروسه.

يستشهد عبده بـ "درابر" مثلاً في كتاب **الإسلام والنصرانيّة بين العلم والمدنيّة**؟ ليس المقصود قطعاً استمداد المعلومات عن الحضارة الإسلاميّة من هذا الكاتب الأميركي ولكن تقديمها على لسانه باعتباره رجلاً نصرانيّاً وعالم فيزياء مشهوراً. وهب أن القارئ لا يعرف هذا الاسم، فإن أعجميّته وحدها تكفي لإحداث انفعال معيّن لديه. ذلك أن الاستشهاد بالأجنبي في ميدان المدنية والحضارة له نفس سلطة الاستشهاد بالقرآن أو الغزالي في ميدان الدين. والمرجعيّة في الميدان الأوّل ليست منظّمة كما في الثاني، فيمكن الاستشهاد بأيّ اسم أكان مشهوراً أم مجهولاً، فالمهمّ هو أعجميّته.

الإقصاء عن مرجعيّة الاستشهاد هو أيضاً أمر له دلالة. عندما يمتنع عبده في **رسالة التوحيد** مثلاً عن الاستشهاد بعلماء الكلام ورؤساء الفرق فإنّه يعلن بذلك مقاطعته للاهوت المدرسي وعزمه على التعامل مباشرة مع القول الإلهي. وعندما يتغافل في **الإسلام والنصرانية** عن ذكر اسم المترجم العربي أو المصدر المعرّب في سياق الحديث عن الحضارة الغربيّة فإنّه يوهم بعلاقة شخصيّة مباشرة مع هذه الحضارة ومع الحداثة. وعندما يستشهد بكتّاب غربيّين ويتغافل عن آخرين فإنه لا يستند إلى ترتيبهم في الثقافة الغربيّة ولكن يحدّد الكيفيّة التي يريد عبرها تطويع هذه الثقافة (انظر الفصل الأخير).

٢ ـ المقاربة السوسيولوجيّة ـ الأنتربولوجية لظاهرة الإصلاح الديني

الإصلاح: ظاهرة مشتركة بين المجتمعات الكتابية؟ مفهوم قابل للتعميم؟

إنّ الانتقال من ثقافة محورها اللاّهوت إلى ثقافة محورها الإنسان عمليّة معقّدة في كل الحضارات التي قامت على أساس كتاب مقدّس، تلك التي يدعوها أركون بمجتمعات الكتاب. يمثّل الإصلاح الدّيني وجهاً من وجوه هذا الانتقال، نقول وجهاً لا مرحلة كي لا نسقط في المقايسة التاريخية ولا يُفهم من قولنا أن التجربة الإسلاميّة هي تكرار لغيرها. إنّما هناك حدوس أصليّة مشتركة تقوم على الإيمان بقدرة الكتب المقدّسة على التكيّف مع كلّ الأوضاع وعلى توجيه معنى القداسة نحو الخير والتطوّر.

ومنذ أكثر من قرن، احتلّت مقولة "الإصلاح الديني" مساحة هامة في الخطاب الديني الإسلامي. وكغيرها من المقولات التي تحيل على أمر لم يتحقّق بعد، فإنّ استعماله ظلّ مضطرباً شعاراتيّاً، على عكس مقابلاته في اللغات الأوروبيّة التي اتخذت معاني أكثر دقّة.

استعملت كلمة "إصلاح" ومشتقاتها منذ القديم في الخطاب الإسلامي، إلاّ أنّ استعمالها لم يتجاوز في الغالب المستوى اللغوي، ولم تصبح مقولة مركزيّة إلا مع الحركة التي بعثها جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده، حتّى أن عبارة "الإصلاح الديني" أصبحت تُستعمل في الغالب للإشارة إلى هذه الحركة بالذات. من هذا المنظور، يمكن الحديث عن تحوّل دلالي في وضع الكلمة، لأنها انتقلت من حقل الإحالة اللغويّة العامة إلى حقل الإحالة التاريخيّة المعيّنة. وإذا دقّقنا النظر في لحظة التحوّل هذه سنرى أن من خاصياتها إقحام مرجعيّة جديدة على المرجعيّة القديمة.

أما المرجعيّة القديمة فهي ترتبط بفكرة الإمامة الشيعيّة والولاية الصوفيّة والوعد بإرسال رجل على رأس كلّ مئة سنة يجدّد للأمّة دينها. وهذه المرجعيّة هي التي تذكر عادة عند الحديث عن الإصلاح الديني في الإسلام.

لكنّ الأفغاني وعبده قد أقحما مرجعيّة جديدة منفتحة على تجربة حصلت خارج الفضاء الإسلامي. فالأوّل دعا إلى تأسيس حركة في الإسلام تضطلع بما اضطلعت به الحركة البروتستانتية في التاريخ المسيحي[1]. وتبريراً لهذا الاقتباس من تجربة أجنبيّة

---

(١) يقول الأفغاني: «لا بدّ من حركة دينيّة. إنّنا لو تأملنا في سبب انقلاب حالة أوروبا من الهمجيّة إلى المدنيّة نراه لا يتعدّى الحركة الدينيّة التي قام بها لوثير وتمّت على يده. فإنّ هذا الرجل الكبير لمّا رأى شعوب أوروبا زلّت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرجال الدين ولتقاليد لا تمتّ بصلة إلى عقل أو يقين، قام بتلك الحركة الدينيّة، ودعا إليها أمم أوروبا بصبر وعناء وإلحاح زائدين. فأصلح بذلك أخلاقهم وقوّم اعوجاجهم وطهّر عقولهم ونبههم إلى أنهم ولدوا أحراراً فلماذا استعبدهم المستعبدون؟ ونشأ عن نشوء البروتستانتيّة في أوروبا مباراة ومسابقة بينها وبين عدوّتها الكاثوليكيّة فجعل كلّ فريق يرقب الفريق الآخر ويرصد أعماله ويحصي عليه حركاته وسكناته مخافة أن يسبقه إلى القوّة والعزّة والغلبة والارتقاء إلى معارج المدنيّة. فكان كلّ منهما يسعى ويجدّ ويبذل مبلغ طاقته في استجماع وسائل الرقيّ والتفوّق على ندّه ومناظره. ومن هذه المنافسة بين الفريقين تولّدت المدنيّة الحديثة التي نراها ونعجب بها». نقله عبد القادر المغربي في: **جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث**، مصر، دار المعارف، ١٩٤٨، ص ص٩٥ ـ ٩٦.

ويقول: «وقد جلبت هذه العقيدة (= الإيمان بالرؤساء) على أهل هذا الدين (= المسيحيّة) شقاء طويلاً وألقت بهم في جهالة عمياء وذلة خرساء زمناً مديداً حتّى ظهر فيهم مجدّدون نقضوا ذلك العقد، وخالفوا فيه ما اشتهر من نصوص الكتاب، وقلّدوا في ذلك الدين الإسلامي وسمّوا مذهبهم الإصلاح ونشروه في ممالك متعدّدة، فلم يلبث قومهم بعد ذلك أن تكشفت عنهم الجهالات وحلّت عن أعناقهم ربق ونهضوا من حضيض ذلة إلى ذروة رفعة، فنطقوا بعد ما صمتوا وعلموا بعد ما جهلوا وحكموا بعد ما حُكموا وسادوا بعد ما سيدوا». **رسالة الرد على الدهريين**، مصر، ١٩٥٥، ص٨٢.

ويسجّل عبده في **الإسلام والنصرانية** أثر هذه الرؤية فيكتب: «. . . قد قام في المسيحية مصلحون يرون إرجاع الدين إلى أصل الكتب المقدسة، ويبيحون للعامة أن ينظروا فيها ويفهموها. وقد رفعوا =

عمد الأفغاني وعبده إلى أسلوب متواتر في الخطاب الإسلامي الحديث يتمثّل في ربط تجربة "الآخر" بماضي "الأنا"، فالإصلاح الديني المسيحي اعتبر اقتباساً عن الإسلام بل الإسلام أكثر تأهّلاً له، كما يقول عبده، لأن أصوله محفوظة مصانة. وسنرى في الفصل الخامس أن معرفة الرجلين بتجربة الإصلاح الديني المسيحي مستمدّة أساساً من كتاب فرنسوا غيزو **تاريخ الحضارة في أوروبا**، كما نقله إلى العربيّة سنة ١٨٧٧ الأديب حنين نعمة الله خوري بعنوان **التحفة الأدبية في تاريخ الممالك الأوروبية**.

لكنّ هذا التحوّل الدلالي والازدواج المرجعي سيُغمَطان بعد ذلك لأن الذين أرّخوا للإصلاح الإسلامي قد غلب عليهم التقليد والمحافظة، وأوّلهم رشيد رضا الذي أقحم تاريخ الإصلاح الإسلامي ضمن رؤية دينية للتاريخ أو تاريخ لاهوتي وجعل الأفغاني وعبده مواصلين لسلسلة سلفيّة تجسّد الحديث المنسوب إلى النبيّ «إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة من يجدّد لها أمر دينها»[1]. ومهما يكن من أمر هذا الحديث فإن المؤكّد أن الأفغاني وعبده لم يستندا إليه بل استندا إلى القياس على تجربة الإصلاح الديني المسيحي. ليس مرادنا إنكار المرجعية الإسلامية في خطابيهما فهذا أمر مسلّم به، بل التأكيد على وجود مرجعيّة مزدوجة سقط أحد أجزائها بعدهما.

من الناحية المنهجيّة، يتعيّن أن نطرح السؤال التالي: هل نعمّم كلمة "إصلاح" لتشمل تجارب دينيّة خاضتها مجتمعات متباينة، مع البحث بعد ذلك عن خصوصيّات كلّ تجربة، أم ينبغي المحافظة على "نقاوة" المصطلح فنفرّق بين الإصلاح المسيحيّ الذي أفرز حركة محدّدة هي البروتستانتية والإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر الذي لم يتحوّل إلى تيار دينيّ واضح المعالم ولم يحقق من الإصلاح إلاّ الدّعوة إليه؟

اختيارنا هو تعميم المصطلح، مع إدراكنا الفروق الجوهريّة بين الحركتين، وذلك لأنّنا نطرح المقارنة على مستوى الحدوس بما هي تعبير عن بنى العقل الدّيني وليس على مستوى المسارات والنتائج والأوضاع التاريخيّة التي تحتاج إلى مقاربات من نوع آخر.

صحيح أن الإصلاح المسيحي كان خطوة نحو الحداثة وتجاوز فكر القرون الوسطى، لكن الصحيح أيضاً أن الرسائل والكتابات المتحمّسة التي انبعثت من خلالها حركة الإصلاح المسيحي لم تكن تعبّر عن تجديدات فلسفيّة متجانسة ولم تكن تعادل، على مستوى الدقة والعمق، الخلاصات اللاهوتية الكبرى التي أفرزتها القرون

= تلك السيطرة عن الضمائر والعقول. ومن عهد ظهور الإصلاح والرجوع إلى أصول الدين الأولى بزغت شمس العلم بالغرب، وبسط للعلم بساط التسامح...»، ص٣٦.

(١) حول أسانيد هذا الحديث وتأويلاته يراجع: أمين الخولي، **المجدّدون في الإسلام**، القاهرة، دار المعرفة، ١٩٦٥. ومن الملاحظ أن الحديث يستعمل كلمة تجديد لا إصلاح.

الوسطى. إنها لم تقدّم في الغالب إلاّ نصوصاً مبسّطة ومتحمّسة تتجه إلى الجمهور الأعظم من المؤمنين تخاطبه بلغته وفي حدود إدراكه. وبالرغم من هذا، بل بسبب هذا، كان لها أثر بالغ في تغيير العقائد. إن طبيعة هذه النصوص تمثل عاملاً من العوامل المشتركة بين التجربتين المسيحية والإسلامية، ففي الحالتين لم يكن المقصد إنشاء خطابات دقيقة وعالمة بل نشر أفكار قليلة التفلسف شديدة التأثير في الوعي الديني.

إن المقارنة بين النصوص الإصلاحية المسيحية والإسلامية تؤكّد التقارب في بعض تلك الحدوس والأفكار البسيطة. مثال ذلك أن الدّعوة إلى التخلّص من سلطة المجامع الدّينية في التجربة المسيحيّة تجد لها مقابلاً في الإسلام الإصلاحي تتمثّل في محاولة التخلّص من الشّروح والتعليقات والحواشي، والمقصد المشترك هو التخلّص من الوساطة لإقامة علاقة مباشرة بالنصّ المؤسّس. صحيح أن لا وجود لكنائس في الإسلام، لكن هناك مؤسّسات تراقب المعرفة الدّينية وتحتكرها وتحاكم السلوك الفردي والجماعي. لأجل نسف الوساطة، دعا عبده إلى التخلّص من الترسانة اللاهوتيّة المدرسيّة الموروثة من العصر الوسيط، فهي التي جعلت "العلماء" يحتكرون الحديث باسم الإسلام بما أن المؤمنين العاديّين لا قدرة لهم على فكّ رموز تلك الشروح والحواشي المعقّدة. وقد كان لوثر قبله يقول: «أنا أعتقد ببساطة أن إصلاح الكنيسة يظلّ مستحيلاً ما لم ننتزع من جذورها تلك القرارات الكنسيّة والفتاوى البابويّة ومقرّرات اللاهوت المدرسي والفلسفة والمنطق كما تدرّس حالياً، وما لم نقحم نوعاً آخر من الدراسات. ما انفكّت هذه الفكرة تلحّ عليّ حتّى أني أدعو الربّ كلّ يوم أن تتحقّق سريعاً فنعود إلى الاكتفاء بدراسة الكتاب المقدّس والآباء المقدّسين»[١].

والدعوة إلى الفصل بين الدين والمعارف الأخرى هي أيضاً مشتركة. لقد كان عبده مستاءً من الخلط بين دراسة الدين والفلسفة، اللّغة والمنطق، وأفنى سنوات من عمره في إصلاح أنظمة التعليم، تماماً كما حاول لوثر إصلاح المدارس الدّينية في عصره[٢]. بل إن لوثر وعبده أوشك كلاهما على مغادرة التعليم في فترة مبكّرة من الشباب لما اصطدم به حسّاهما المفرطان من عقم وجمود. لقد التقيا حول إدانة الفكر المدرسي وتطلّعا إلى تديّن حيّ نشيط، إلى لاهوت يكون بمثابة «المخّ الذي يسري في العظام»، كما قال لوثر. لم يستثن عبده من نقده اللاذع أحداً من المتأخرين كما تحدّى الأزهريّين أن يقيموا دليلاً واحداً على التّوحيد لا يمكن الاعتراض عليه. كذلك كان

---

(١) L. Congar, *Martin Luther: sa foi, sa réforme*, Paris, Cerf, 1978. أقوال لوثر الأخرى المستشهد بها في هذا الفصل مأخوذة من هذا المرجع.

(٢) راجع مثلاً البرنامج الذي يعرضه في رسالته المشهورة «نداء إلى النبلاء».

لوثر يقول: «إني أكاد أقسم أن ليس هناك عالم في القرون الوسطى قد فهم فصلاً واحداً من الإنجيل أو العهد القديم (. . .) بل من فلسفة أرسطوطاليس أيضاً». إنّ هذه المواقف تعكس اعتقاداً مشتركاً مفاده أنّ النصوص المقدّسة هي وحدها مصدر المعرفة الدّينية. إنّها ليست بالضرورة نظرة رافضة للمعارف الأخرى إذ يمكن أن تكون نوعاً من تقاسم المهامّ. يقول لوثر: «إذا طلبت منّي أن أذكر لك أيّ أجزاء المنطق تفيد علوم الدين سأجيبك: لا شيء. لأنّ المسيح لا حاجة له بما اخترعه البشر. إنّ علوم الدنيا حماقات من منظور الربّ. والروح التي تريد أن ترى المسيح ينبغي أن تتخلّص من آثار الفلسفة». هذه الفكرة تكون مقبولة تماماً لدى عبده إذا أبدلنا "المسيح" بـ "الله". فالرغبة واحدة في أن لا يكون الإله موضوعاً للجدل التجريدي ولكن قوّة توجّه أفكار المؤمن وأعماله. لهذا كان من الضروري لديهما أن تسترجع النصوص المقدّسة قدرتها الانفعاليّة، فصرخ لوثر: «إنّنا لا نريد إبطال أناجيلكم ولكن تنقيتها وصقلها كما تصقل مرآة متّسخة مهترئة». فكأن صدى صرخته ينتقل إلى عبده عندما يكتب: «القرآن سرّ نجاح المسلمين (. . .) وما لم تقرع صيحته أعماق قلوبهم وتزلزل هزّته رواسي طباعهم فالأمل مقطوع من هبوبهم من نومهم. ولا بدّ أن يؤخذ القرآن من أقرب وجوهه (. . .) ويستجاب لدعوته كما استجاب لها رعاة الغنم وساقة الإبل ممن أُنزل القرآن بلغتهم»[1]. إنّ تقديم الانفعال على التفكير هو قطعاً من أهم السمات المشتركة بين التجربتين، إذ لا يتّجه النظر الدّيني صوب تشييد منظومة لاهوتية، بقدر ما يعمل على تقديم مبادئ مبسّطة للإيمان، في أسلوب حيّ وبلغة موجّهة إلى العموم.

أما الفارق بين التجربتين فيرتبط بمصير الخطاب ولا بحدوسه الدافعة. فالإصلاح المسيحي تطوّر في مناخ ملائم، أما التجربة التي قادها الأفغاني وعبده فقد ظلت معزولة ثم أُفرغت من محتوياتها الجريئة ولم تستمرّ منها إلا الجوانب المحافظة.

وكان المؤرّخ الكبير بيار شونو قد دعا قبلنا إلى توسيع مفهوم "الإصلاح" ليشمل الإصلاح الكاثوليكي، بل ليشير إلى ظاهرة أثبت في دراسة له مشهورة[2] أنّ أصولها

(١) «لائحة إصلاح التعليم العثماني»، أ. ك، ٣/ ٨١.

(٢) Chaunu P., *Le temps des réformes*. Complexe, t. 2 (2 éd.).

يحدّد الكاتب لبحثه هذا الذي لقي شهرة واسعة هدفاً سامياً ينبغي أن نعمل على تحقيقه في ميدان تاريخ الفكر الإسلامي، يقول: «(هو) إثبات أنّ تاريخ الدين يشكّل نقطة انطلاق متميّزة لمحاولة الولوج إلى اللبّ في نظام حضاريّ معيّن. إنّ كتابي هذا هو باختصار خطّة بحث من أجل مشروع تاريخ للأديان هو تاريخ "تسلسلي" يهتمّ بالمتكرّر أكثر من اهتمامه بالمنفرد، ويحاول أن يطبّق على الماضي التساؤلات المناسبة التي تطرحها العلوم الاجتماعيّة المعاصرة حتّى يتسنّى حلّ الإشكالات المطروحة في وقتنا الحاضر».

تمتدّ إلى فترة متقدّمة عن القرن السادس عشر. لقد اعتمدت دراسته مفهوم "الأمد الطويل" وقامت على نظرة إلى التاريخ الدّيني أكثر ثراء فساهمت في تطوير الاتجاه التاريخي الجديد والرؤية الموضوعية للإصلاح الديني المسيحي[١]. من المشروع إذن أن نقتحم بدورنا التجربة الإسلاميّة لنخضعها لتساؤلات العلوم الاجتماعيّة المعاصرة ونجعلها أنموذجاً آخر يمكن من خلاله مواصلة التفكير في العلاقة بين "الإصلاح" و"الأزمة الدّينية"، حسب الإشكاليّة التي طرحها شونو في كتابه المشار إليه.

إنّ دراسات شونو وستروهل ودوليمو وفيفر وجيلسن وليونارد وغيرهم من أقطاب التجديد في الدراسات التاريخية وتاريخ الأفكار قد غيّرت الرؤية التي كانت سائدة حول الإصلاح المسيحي في القرن التاسع عشر، تلك الرؤية التي استبطنها المصلحون المسلمون وما يزال بعض الكتاب العرب يفكّر إلى اليوم في إطارها. ولا يذهبنّ ظنّ القارئ إلى أنّ تطبيق المنهج التاريخي المقارن يعني التقريب الاعتباطي بين أقوال تلفّظ بها عبده وأخرى تلفّظ بها لوثر أو كالفن. إن مقارنات من هذا النوع ليست مفيدة، كما أنها منافية لروح التاريخية الحديثة إذا ما تمّ الاكتفاء بها. إنما غايتنا الإشارة إلى وجود حدوس مشتركة لأن التاريخية التي نقصد ليست مستمدة من التاريخ التقليدي للأفكار بل من التاريخ الشامل الذي يحلّل الأنظمة الثقافية والاجتماعية الموجّهة لتطوّر الأفكار. من هنا يصبح الارتباط ممكناً، بل ضرورياً، بين المقاربة التاريخية والمقاربة التأويلية. إن الفيلولوجيا التقليدية قد اعتبرت دائماً أن تحديد معنى نصّ معيّن مشروط بالعودة إلى مقاصد كاتبه. لكننا لم نعد اليوم ننظر إلى "الكاتب" على أنه ذات مستقلة ولا نماهي بينه وبين نصه. الكاتب قد يعكس رؤية جمعية للعالم (ماركس، غولدمان)، وتوجهه دواعٍ لاشعورية (فرويد، لاكان)، وتقيده حدود اللغة التي يستعملها (اللسانيات الاجتماعية) وتدفعه التصورات الأخلاقية التي يستبطنها (نيتشه)، .. إلخ. يتعين حينئذ دراسة خطاب معيّن في علاقته بوضع ثقافي شامل بدل ربطه بذاتية الشخصية الكاتبة، خاصة إذا كان الخطاب من النوع "السياسي" (بالمعنى الواسع للكلمة)، أي أنه يتجه إلى المجموعة ويحاول توجيه ممارساتها في اتجاه معيّن. إن مصير النص هو تاريخه الحقيقي ومعناه الموضوعي، لذلك لا يمكن اعتماد الفيلولوجيا التقليدية لفهم خطابين ينتميان إلى نظامين ثقافيين مختلفين، مثل الإصلاح الديني المسيحي والإصلاح الديني الإسلامي، بل يتعيّن قبل ذلك دراسة ظروف التشكّل ومتاهات التقبّل بالنسبة إلى كل خطاب والمقارنة بين الآليات والبنى دون الأقوال مجردة عن تعقيدات إنتاجها واستمرارها. بذلك يتلاحم البحث التاريخي بالبحث التأويلي ويكون التاريخ الشامل

---

(١) حول المفاهيم الأساسيّة لهذا التجديد، ومنها مفهوم "الأمد الطويل"، راجع: **Collectif (s/direction J. Le Goff), *La nouvelle histoire*, Complexe, 1988.**

بديلاً عن التاريخ التقليدي للأفكار كما التأويلية بديلاً عن الفيلولوجيا التقليدية.

على أن التيارات التاريخية الحديثة التي جدّدت الرؤية للإصلاح الديني المسيحي مدينة في الحقيقة لماكس ڤيبر وإن لم تعلن ذلك دائماً. ليس هنا موضع الحديث عن الجدل الذي أثاره نشر عالم الاجتماع الألماني كتابه الشهير **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، لكننا نلفت الانتباه إلى أهميّة هذا الجدل وضرورة الاستفادة منه لدراسة النموذج الإسلامي. ومن رأينا أن تحاليل تلميذه أرنست ترولتش للحركة البروتستانتية جديرة بعناية خاصّة (لا يعني ذلك أننا نتبنّى كل مبادئ سوسيولوجيّته) فهي تواصل تحاليل ڤيبر مع إقحام تعديلات ذات أهميّة بالغة عليها.

اعتقادنا أن ترولتش كان الأكثر اهتماماً ببيان الطابع المعقّد للدّور التحديثي الذي اضطلعت به الحركة البروتستانتية: يمكن القول، بعد استعارة أحد مفاهيم "التاريخ الجديد"، أن ترولتش درس هذا الدور "على الأمد الطويل"، لذلك يمكن أن يكون منهجه مفيداً في دراسة الإصلاح الإسلامي.

إننا نطمح إلى أن نتجاوز الجدل العقيم حول حداثة عبده أو محافظته وأن نتجاوز دراسة الشخص للارتقاء إلى تحليل خطابه وتحديد ما يسمّيه مؤرّخو العقليّات مثل بروديل بـ "مقاومات التغيير" أو ما أسماه ترولتش بـ "العلاقة التضمينيّة غير المقصودة" بين فكر معيّن والسيرورة الحضاريّة التي ينتمي إليها[١].

يقول ترولتش: «إنّ الدور الذي اضطلعت به البروتستانتية في إنشاء العصر الحديث هو دور لا يتّسم بتاتاً بالبساطة. لا وجود لخطّ مباشر يقودنا من الثقافة الكنسيّة البروتستانتية إلى الثقافة الحديثة المتحرّرة من كل سلطة كنسيّة. إنّ الدور المعروف الذي اضطلعت به البروتستانتية هو من أكثر وجوهه دور غير مباشر، بل هو دور غير مقصود. والعناصر المشتركة بين البروتستانتية والثقافة الحديثة تتوارى عميقة في البروتستانتية فلا تتجلّى بسرعة أمام الوعي»[٢].

إذا طرحنا المسألة بهذه الصيغة يصبح من الضروري التساؤل عن الخاصيّة الأساسيّة (ما يدعوه ترولتش «الجوهر») للثقافة الحديثة، ما هي؟ وكيف فتحت البروتستانتية لها الطريق؟

لم يستعمل ترولتش لفظ "العقلانية" بل فضّل لفظ "الاكتفاء" لتحديد هذا الخيط الرابط بين الإصلاح والثقافة الحديثة. يتمثّل الاكتفاء في البروتستانتية في اليقين الفردي والباطني الذي يصبح قاعدة كل العقائد الدّينية بعد أن كانت هذه العقائد تستمدّ مرتكزها

---

(١) نفس هذه الفكرة يؤكّدها أيضاً المؤرّخ لوسيان فيفر في دراسة مشهورة حول لوثر. راجع: L. Febvre, *Un destin: Martin Luther*. Paris, 1928.

(٢) *Protestantisme et modernité*, trad. fr., Paris, Plon, p. 45.

سابقاً من سلطة روحيّة خارجيّة هي الكنيسة. أما في الثقافة الحديثة فيصبح مفهوم الاكتفاء أكثر شمولاً، فهو الرغبة في تأسيس مُثُل لا تستمدّ صحّتها إلاّ مما تحمله من قوّة اليقين. الثقافة الحديثة لا ترفض الخضوع للسلطة لكنها تشترط أن لا تكون هذه خارجيّة.

من هذا المنظور تكون البروتستانتية قد فتحت طريق الحضارة الحديثة بما أنها أسهمت في غرس هذه الفردانيّة الدّينية التي اتسعت بعد ذلك لتشمل كل ميادين الحياة. لكنّ هذا الدور لم يكن مقصوداً بل لعلّه كان مذموماً بالنظر إلى المقاصد الأصليّة. لقد نشأ العالم الحديث مستقلاً عن البروتستانتية بل ربّما نشأ بالرغم عنها، إلاّ أنّ البروتستانتية أعانت على ولادته عبر خوصصة (خصخصة) الدين. ههنا المفارقة: إنّ خطاباً كان يطمح إلى تجديد المُثل الثقافية التي قامت عليها الكنيسة وإلى تثبيتها قد أسهم بالرغم عنه في تشييد مُثل جديدة.

وقد تابع ترولتش دور البروتستانتية في التحديث ـ وهو دور مصاحبة كما ذكرنا ـ عبر مختلف تجلّيات الثقافة مثل القانون والنّظام السياسي والاقتصاد والعلوم والفنون، مبيّناً أنه دور شائك فيها جميعاً.

وخلافاً لڤيبر، لم يبدأ بالبحث عن "روح" مجرّدة لكنّه انتهى إلى نفس النتيجة، معتبراً «أنّ البروتستانتية إذا ما اضطلعت بدور محدّد فلا بدّ أنّه يقع في الميدان الأساسي الخاص بها، أي ميدان الفكر والشّعور الدّينيين، فمن الأكيد أنّ تأثيرات البروتستانتية لا يمكن أن تبدأ من ميادين أخرى أكثر جانبيّة»[1].

إنّ تحاليل ترولتش تفتح الطريق أمام تساؤلات جديدة يمكن أن توجّه أيضاً إلى الخطاب الإصلاحي لعبده. نعرض هنا بعض محاور التفكير التي سنتطرّق إليها في فصول قادمة:

أ ـ قد يمثّل رفض التقليد والدعوة إلى الاجتهاد شكلاً من "الاكتفاء" يضيفه عبده إلى الخطاب الدّيني في الإسلام. لن يوافقنا على هذا الاستنتاج هؤلاء الذين يجعلون غاية بحثهم النظر في تطابق رأي عبده مع الحلول الإسلاميّة التقليديّة. لكن يجدر التساؤل: هل ينبغي أن نقرأ عبده داخل حدود الإشكالات التي طرحها هو والمقاصد التي يزعم أنّه أرادها أم ينبغي الاستفادة من الهرمنطيقا الحديثة فنعتبر، كما يقول ريكور، أنّ «الفصل بين الدلالة والمقصد يُنشئ وضعاً جديداً تماماً. فإذا كانت الدلالة شيئاً آخر غير المقصد الذاتي للكاتب فيمكن حينئذ أن تتشكّل بطرق مختلفة»[2]. هذا المبدأ الهرمنطيقي يقابله في التحليل الاجتماعي والتاريخي تجاوز الفردي للاهتمام بصيرورة الأفكار، فعبر المصير تتحقّق دلالة الفكرة.

---

(١) **المرجع السابق**، ص ١١٣.

(٢) Ricoeur, *Du texte à l'action*, p. 45.

من هذا المنظور يبدو الزوج تقليد/اجتهاد مستمداً قيمته من الوظيفة الجديدة التي يضطلع بها وليس من محتواه التقليدي. من الناحية "النفسية ـ الثقافية" يمكن تماماً الاستدلال على أنّ وظيفة هذا الزوج لا تختلف عن "الاكتفاء" الذي عرضه ترولتش. ذلك أن عبده حاول نقل العقائد الدّينية من ميدان التقليد إلى ميدان الاجتهاد، وهو بذلك لا يقلب أوضاع العقيدة ولكنه يقلب قاعدة سلطتها. إنّه لا يغيّر الدين لكنه يخوصصه، أي يجعله قائماً على القناعة الشخصية وليس على سلطة خارجيّة. بذلك يحقّق عبده طموح الإنسان الحديث الباحث عن تديّن مقبول عقليّاً.

ب ـ ولكن من يمثّل هذه السلطة؟ على حساب من ستتمّ خوصصة الدين؟ لو طرحنا هذين السؤالين على التاريخ البروتستانتي لكان الجواب بديهياً: هذه السلطة هي الكنيسة. أمّا في الوضع الإسلامي فالجواب مشكل لأن السلطة العقديّة لا تنتظم في هيئة واضحة محدّدة.

اعتقادنا أن مفهوم "الفرقة العقديّة" في الثقافة الإسلامية المدرسية هو الأجدر باحتلال موقع السلطة الكنسيّة في الثقافة المسيحيّة. إنّ المدرسة الإسلاميّة عالم حيّ من الداخل: يستطيع علماء الدين التّعبير عن آرائهم الشخصيّة عبر عمليّات التأويل المختلفة، لكنهم مضطرون دائماً إلى التزام شرط واحد هو أن لا ينسبوا هذه الآراء إلى أشخاصهم رأساً. لا يكون الرأي مقبولاً إلاّ إذا تظلّل بسلطة معرفيّة معترف بها. إنّ ميزة عبده، وقبله الأفغاني، هي بالذات انتهاك هذا المحرّم. على عكس آخرين كانوا يدافعون عن آراء متشابهة أحياناً، مثل الطّهطاوي وخير الدين ورشيد رضا، لم يكن عبده يرى نفسه ملزماً بالاستنجاد بمراجع قديمة، كان يحتجّ على آرائه باستعمال مباشر للنصّ المقدّس وتأويل شخصيّ لهذا النصّ[١].

يتمثّل انتهاك هذا المحرّم في التخلّص من الحواجز التي تحرس ـ معنوياً في أغلب الأحيان ـ سلطة "الفرقة العقديّة". إنّ هذه السلطة ليست محسوسة التجسّد في الإسلام، أي إن الانتماء إلى "السنّة والجماعة" مثلاً لا يفترض نفس الالتزامات التي يخضع لها المنتمي إلى إحدى الكنائس المسيحيّة. لكن غياب تنظيم حازم للأرثوذكسيّة هو بالذات السبب في تضخّم شعائر إعلان الامتثال التي لا يسمح بالتفريط فيها[٢]. إنّ

(١) يمكن أن نلاحظ مثلاً أن الجزء الذي كتبه عبده من **تفسير المنار** نادراً ما يذكر أسماء مفسّرين سابقين، عكس الجزء الذي كتبه رضا فهو كثيراً ما يحيل إلى آراء القدامى.

(٢) تبدو لنا كلمة "شعائر" الأنسب للإشارة إلى وضع سيميولوجي ينبغي تحليله بعمق أكثر. فعندما يكتب شخص الصيغة التقليديّة «صلّى الله عليه وسلّم» فإنه يضع نفسه ولو بدون قصد داخل الدائرة السنيّة حتّى إن لم يتعلّق نصّه بالدين أصلاً. بالمقابل فإنّه يخرج نفسه من هذه الدائرة إذا كتب مثلاً «صلّى الله على محمّد وآله الأبرار». مثال آخر: تبدأ الكتب "الجنسيّة" القديمة، مثل **الروض** =

الاحتماء بسلطة مرجعيّة قديمة هو ضمان لحقّ التعبير أكثر منه تكراراً لرأي سابق. وهكذا فإنّ عبده لم يبتعد عن الإسلام أو الأشعريّة عندما انتهك شعائر الاحتماء بالسُلطات المرجعيّة القديمة لكنّه حاول تأسيس العقائد على قناعات شخصيّة وعلى استدلالات لا تستمدّ سلطتها إلاّ من قدرتها (المفترضة) على الإقناع.

ج - خفّف عبده من ضغط التراث والتقليد (الضّغط الممارس بصورة ظاهرة، لأنّه لم يكن قادراً على تحليل الضغط غير المباشر الذي يمارسه التراث عبر اللغة والتصوّرات العميقة) على حقول ثقافية مثل التاريخ والتفكير السياسي وتصوّر للكون والأخلاق، . . إلخ. وهو بذلك لم يدخل تحديثاً على هذه الحقول وإنّما تتمثّل عبقريّته في مصاحبة حركة تاريخيّة كانت واقعة لا محالة. ربما كان يفعل ذلك أملاً في أن لا تتخلّى النخبة المثقّفة الجديدة عن الدين لأنّه كان يتوقّع أن تؤول إليها في الأخير شؤون "الأمّة"، لكنّ هذه النخبة كانت محتاجة بدورها إلى خطابه لترفع عن نفسها تهم التكفير وتتقدّم بجرأة أكبر إلى ما كانت تعتبره الحداثة.

د - أضعف خطاب عبده روح الأرثوذكسيّة ومُثلها وثقافتها رغم أنّ مقصده لم يكن في البداية غير إحياء الثقافة المتداعية التي يشاطرها المبادئ العميقة. والسبب في ذلك أن المنظومة اللاهوتية لا يمكن أن تستمرّ بدون جرعات محدودة من العلوم "الدنيوية". إلاّ أنّ عبده جرّعها مقادير كبيرة، أو بالأحرى فتح على مصراعيه باب التواصل بينها وبين الثقافة الحديثة فجعلها كالغريق يتجرّع ماء البحر غصباً عنه. لقد سمح بدخول أفكار جديدة ليس باليسير على العقل اللاهوتي إدراجها في نسقه لأنّها ترتبط بأنساق فكريّة لا تقلّ قوّة وصلابة، إنها أفكار حضارات غازية وشعوب متسلّطة فلا يمكن استيعابها بدون عواقب (لهذا السبب كان الأزهريّون لا يعبؤون بقياس عبده العلوم الحديثة على تلك التي اقتبسها المسلمون قديماً عن الإغريق، فقد أدركوا الفارق بين حضارة منافسة وحضارات قد أفلت). وهكذا شهدت الحضارة الإسلاميّة أزمة دينيّة ووضعاً جديداً لم يسبق لهما مثيل، لأن القضيّة لم تعد تتعلّق بما ينبغي رفضه وما يمكن قبوله، بل بالآليات التي كانت تمكّن من تحقيق التوازن بين العالم الذهني والعالم الخارجي ومن المحافظة على النّسق مع الاقتباس من الآخر. لقد باتت هذه الآليات عديمة الجدوى.

= العاطر للشيخ النفزاوي، بالبسملة والحمد، فهي لذلك أدعى للقبول في ضمير المسلم من صورة امرأة مكشوفة الشعر مثلاً في مجلّة أجنبيّة، . . إلخ.

الإصلاح بين "العودة الأبدية" و"عقيدة الخلاص":

إنّ توسيع مفهوم "الإصلاح" يمكّن من استغلال النموذج الإسلامي في دراسة التشكّلات الدائمة التجدّد لـ "المقدّس والمدنّس". في هذا المجال، تقدّم دراسات مارسيا إلياد أدوات منهجيّة من نافلة القول التأكيد على أهميّتها وصلاحيّتها لتطوير الدّراسات حول تاريخ الفكر الديني في الإسلام.

فـ "الإصلاح" هو وجه من وجوه "أسطورة العودة الأبديّة"(١). لا نقصد بقولنا هذا تصنيف خطاب عبده في ميدان الأسطورة، إلاّ أن هذا الفكر كان يتّجه نحو "عقلنة" إجراءات لا ترتبط بمعطيات خامّ بل هي «استعادة لإجراء أوّلي وتشبّه بأنموذج أسطوري». إنّ هذا الخطاب لا يتقبل ما يتقبّله من العالم الحديث إلاّ من خلال أنطولوجيا تستعيد تصوّراً ما قبلياً وتنشد حقيقة متعالية.

سنعرض لاحقاً عدّة أمثلة تؤكّد قولنا هذا. لنقتصر هنا على مثالين: إنّ دعوة عبده إلى تحرير المرأة ليست فقط استجابة لمتطلّبات العصر الحديث، إنها تجد لها مستنداً في محاولة استعادة "المعنى الأصلي" للعلاقة الجنسيّة. فكلّ الأعمال المرتبطة بهذه العلاقة (الزواج، الإنجاب، .. إلخ) لا يمكن أن تصنّف في دائرة المقدّس إلاّ إذا أبعدت عن دائرة المتعة. من هنا يرفض عبده التصوّر السائد في الفقه الإسلامي الذي يؤدّي إلى جعل المرأة أداة لمتعة الرجل. وهو لئن يلتقي هنا بالدّعوة الحديثة فإنه يلتقي بها بطريقة عكسيّة: في حين أنّ الغرب قد وسّع دائرة المتعة لتصبح المرأة المتصرّفة وحدها في جسدها كما يتصرّف الرجل في جسده دون جسد غيره، فإن عبده يغلق دائرة المتعة عن الجنسين معاً لتندرج العلاقة بينهما في باب الواجبات وتخضع لحقيقة تتعالى عن كليهما.

مثال آخر: إنّ اقتباس أدوات الحداثة الماديّة ليس إجراء يدخل في دائرة "الدنيوي" بل هو واجب مقدّس لأنّه يحقّق الوعد الإلهي بأن تكون الغلبة دائماً للمسلمين على حساب "الكفّار". لذلك نلاحظ أن هذه الأدوات تختلط في ذهن عبده (وكلّ جيله) بالاختراعات الحربيّة. أمّا تلك التي تصلح لتطوير الحياة اليوميّة والترفيه على الإنسان فهي تُذكر في الغالب بنوع من الازدراء(٢).

وإذن فمفهوم "الإصلاح" جدير بأن يمثّل التكرّر الأسطوري بالمعنى الذي طرحه إلياد. فـ "الإصلاح" ليس حدثاً يضاف إلى الإسلام أو تاريخه، بل هو ليس حدثاً

---

(١) عنوان أحد أهمّ مؤلّفات مارسيا إلياد: *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.

(٢) راجع مثلاً مقال «التمدن» الذي نشره عبده في صحيفة الوقائع المصرية (تاريخ، ج٢، ص٢١٠-٢١٤).

تماماً، لأنّ الحدث يوحي بالجدّة والإصلاح؛ هو عودة إلى الزمن الأسطوري للنشأة، هو إجراء يكرّر آخر، هو عمل أنموذجي من حقّ كلّ جيل إعادته. وإذن فهو حدث متعال عن الزمنيّة متعلّق بتاريخ دوري يتطوّر من النشأة إلى النموّ إلى البلى لكنّه لا ينتهي أبداً. إنّه تاريخ لا يتلوّث بـ "الزمن ولا المصير"[1].

هل من المناسب طرح قضيّة الإصلاح الإسلامي من منظور "سوسيولوجيا الرجاء" والأبحاث الحديثة حول حركات الخلاص؟[2]

لقد بدا لنا أن الخاصيّات الأساسيّة لعقائد الخلاص لا تجد مقابلاتها في الحركة التي ندرسها، وذلك مثل القيادة الكارزماتية وتنظيم الاتباع وانتظار الزمن الاستثنائي الذي يتحقّق فيه الوعد بالخلاص، .. إلخ.

على أننا نأسف لعدم استفادة الدّراسات الإسلاميّة من تطوّر السوسيولوجيا الدّينية ومناهجها الجديدة في دراسة حركات الخلاص، وهي مناهج يمكن تطبيقها على حركات مثل المهديّة والوهابيّة والسنوسيّة. ولا شكّ أنّ من شأنها أن تقدّم فهماً أفضل للإسلام المعاصر، وقد تُمكّن من تبيّن العلاقة بين حركات الخلاص التقليديّة وبين حركات ذات تنظيم معقّد مثل "الإخوان المسلمين". أما حركة الإصلاح التي يمثّلها عبده فتظلّ في رأينا خارج هذا الإطار.

٣ ـ الخطاب الإسلامي المعاصر وظاهرة الأدلجة

الإسلام المعاصر:

تستعمل ألفاظ كثيرة للحديث عن الوضع الإسلامي منذ القرن التاسع عشر، وغالباً ما تضمر أحكاماً مسبقة، لكن من المستحيل إيجاد ألفاظ دون معانٍ حافّة. ونحن نفضّل تسمية "الإسلام المعاصر" لأنّها تبدو لنا الأكثر حياداً، وإن كانت تطرح مشكلاً فلسفياً وإبستمولوجياً حول مدى معاصرته. أما الحركة التي انتمى إليها عبده، فنحن نفصلها عن سابقاتها التي تمثّل في رأينا حركات خلاص (الوهابية، السنوسية، المهديّة، ... إلخ) وكذلك عن الحركة الكبرى التي تلتها حركة "الإخوان المسلمين"، ونخصّها وحدها بتسمية "الإصلاح الدّيني" لا حسب الاستعمال المتداول ولكن حسب المعنى الذي حدّدناه سابقاً.

---

(١) إلياد، المرجع السابق، ص١٠٨.

(٢) راجع أعمال ڤيبر، ديسروش، بالنديه، باستيد، دو كيربروس، .. إلخ.

يشمل "الإصلاح" في رأينا أربعة مكوّنات: ١) خاصيّة خطابيّة، ٢) ظاهرة أنتروبولوجيّة، ٣) مفهوم سوسيولوجي، ٤) عمليّة أيديولوجيّة. وقد تحدثنا عن المكوّنات الثلاثة الأولى فلنستعرض الآن الرابع.

من الواضح أننا لا نقدر على قراءة الخطاب الإسلامي المعاصر إلاّ إذا قبلنا منذ البداية مبدأ التمييز بين الوظيفة المعرفيّة لهذا الخطاب وتلك التي يطلق عليها ألتوسير "الوظيفة العمليّة ـ الاجتماعيّة". بل أكثر من ذلك، ينبغي قبول فكرة تفوّق الثانية على حساب الأولى. ذلك أنّ الأيديولوجيا في جوهرها محاولة للتخفيف من التوتّرات السيكولوجيّة التي يتعرّض لها الفاعلون الاجتماعيّون. إنّ رينيه بودون يذهب إلى حدّ استعمال لفظة "العقلانية الذاتية"[١] للإشارة إلى الإنتاج الفكري الذي تغلب فيه "المصلحة" على "الحقيقة". والخلاصة أنّ القراءة المناسبة هي تلك التي تحاول البحث لا عن حقائق نظريّة ولكن عن حقائق وظيفيّة.

والأيديولوجيا هي غير الفكرة. الفكرة هي وعي بظاهرة منفصلة، أما الأيديولوجيا فهي بناء نسقي وإجراء للتأليف وحقل للنسيان والكبت وسلطة للقول. وقد عرّفها دوكُنشي بقوله «هي كل نسق تصوّري وتفسيري يقدّم في نظر مجموعة من الأشخاص معلومة يعتبرونها شاملة حسب معايير لا ترتبط برغبة في التثبّت أو دافع إليه»[٢].

أما عبد الله العروي فقد استعمل لفظ أيديولوجيا بمعنى البناء النظري المستمدّ من مجتمع آخر وغير المنخرط تماماً في الواقع لكنّه في طور التحقيق أو أنه يقدّم أنموذجاً مرغوباً تحقيقه. بهذا المعنى يكون الخطاب الإصلاحي أيديولوجيا لأن العروي يرى أنّه ينطبق على مرحلة تجاوزها الوعي الغربي ويحمل صورة عن الغرب لم تعد تعكس حقيقته، لكن مفكّري الإصلاح حاولوا تقديم الإسلام حسب متطلباتها. أي أنّ الفكر الإصلاحي هو أيديولوجيا مضاعفة لأنّه نقل وعي مجتمع إلى آخر، والوعي المنقول ذاته لا ينطبق على المجتمع المنقول عنه. ويفسّر العروي هذا الوضع بكونه يعكس الصراع الذي خاضته الأرستقراطيّة للمحافظة على مصالحها. فهذه الأرستقراطيّة، التي يحدّدها العروي على أساس ثقافي، انخرطت في صراع باسم القيم التقليديّة لأنّ مصالحها بدأت تتناقض مع مصالح الدولة. سنحلّل في فصل آخر "الرابط" بين الوعي الغربي والصورة التي كان الإصلاح يحملها عن الغرب. لكنّنا نسارع هنا بالاحتراز حول ربط العروي بين الوعي الإصلاحي والطّبقيّة (الأرستقراطيّة)[٣]. إنّ غياب نظام كنسي في الإسلام يجعل

---

(١) Rationalité subjective. In: R. Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.

(٢) J.P. Deconchy, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines*, Paris, Mouton, 1980.

(٣) تراجع العروي كثيراً عن التحليل الغرامشي في كتابه الأخير **مفهوم العقل** (بيروت، ١٩٩٦). راجع خاصّة الصفحات ٢٣ ـ ٧٢). إلا أن أطروحتنا قد كتبت قبل صدور كتابه هذا ولهذا السبب اعتمدنا فقط كتابه الأيديولوجيا العربيّة المعاصرة في صيغته الفرنسيّة.

من العسير دراسة الخطاب الإسلامي على أنه تعبير عن "مثقّف جمعي" بمفهوم غرامشي، تماماً كما يجعل من الصعب تقديم جرد دقيق للفوارق بين الخطاب الإصلاحي والخطاب الرسمي(١). يضاف إلى هذا أنّ الخطاب الإصلاحي قد طبعه بعمق الاضطراب الاجتماعي والثقافي الذي أحدثه التدخّل العنيف للغرب، وقد أدّى وضع الاضطراب هذا إلى توزيع القيادة الأيديولوجيّة للمجتمع بين «أصحاب المشاريع الخاصّة الصغيرة لإدارة شؤون الخلاص»، حسب عبارة ماكس ڤيبر، هؤلاء الذين سيتّجهون إلى استمداد الشرعيّة لا من مواقع اجتماعيّة تقليديّة هم خارجها ولكن من القبول الذي يمكن أن يحظوا به لدى جمهور المؤمنين. لذلك لا يمكن بتاتاً تحديد فئة تمثّل دور المثقّف العضوي.

وظائف الأيديولوجيا:

الأيديولوجيا عملية استهلاكية فهي ترتبط بعلاقة العرض والطلب، وفي أزمنة التحوّل يتضخّم الطلب لتبرير المؤسّسات والإجراءات السياسيّة والاقتصادية والثقافية، سواء القديمة منها التي يراد المحافظة عليها أو الجديدة التي يراد استبدالها بها.

ويرى باشلر(٢) أن نواة الأيديولوجيا هي الرغبة التي تتحوّل إلى قيمة. فالحريّة مثلاً هي رغبة والديمقراطيّة قيمة. وإذا كان هذا صحيحاً فيمكن القول إنّ الرغبات الروحيّة لدى الإنسان تتحوّل إلى قيم (أو منظومات قيميّة) هي المنظومات اللاهوتيّة.

لكنّ الفارق يظلّ دقيقاً بين الأسطورة والأيديولوجيا، هل هما متساويان؟ هل يمثّل كلّ منهما مرحلة فكريّة؟

لعلّنا نميل إلى أن «الأسطورة والأيديولوجيا تشتركان في الوظيفة، فهما تطمحان إلى تقديم أفق موضوعيّ لسلوك الإنسان وإلى التغلّب على غموض التاريخ»(٣). من هذا المنظور يمكن اعتبار الخطاب الإسلامي المعاصر تحويلاً للمنظومات القيميّة الملبية لرغبات متجدّدة من التعبير الأسطوري إلى "الأنسقة" الأيديولوجيّة في إطار تحقيق نفس الوظائف.

ويلاحظ ريكور الفارق بين وظيفتين تضطلع بهما الأيديولوجيا: **الأولى** التبرير، تعبيراً عن اضطرار المجموعة إلى تقديم صورة خارجيّة عن نفسها وإلى ردم الهوّة الفاصلة بين الواقع وتأوّلاته في وعيها. وتتجسّد هذه الوظيفة في عمليّات التبسيط

---

(١) حول تحاليل غرامشي لدور المؤسسات والزعامات الدينيّة، راجع: H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Anthropos, 1974.

(٢) J. Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie?*, Paris, Gallimard, 1976.

(٣) F. Dumond, *Les idéologies*, Paris, PUF, 1974, p. 53.

والاختزال والشعائرية.. إلخ؛ **الثانية** هي المواربة والإخفاء، وذلك عندما يصبح ضرورياً لسلطة ما أن تبحث عن الشرعيّة وتردم الفارق بين ادعائها الشرعيّة وشك الآخرين في هذا الادعاء[1]. والوظيفة الأولى هي التي يتعيّن متابعتها بالنظر إلى موضوعنا، ولا يخفى أنّ الحاجة إليها تشتدّ في فترات التحوّل التي تتحلّل فيها البنى الاجتماعية التقليدية. وقد انتشر أيضاً مصطلح "المخيال الاجتماعي" وزاحم أحياناً لفظ "الأيديولوجيا" القديم. ويرى ريكور أن الأيديولوجيا لا تعدو أن تكون أحد وجوه المخيال الاجتماعي. أما مدرسة "التاريخ الجديد"، التي عملت على نشر هذا المصطلح على نطاق واسع، فهي تميل إلى التمييز بينه وبين الأيديولوجيا دون أن تنجح في تحديد فوارق واضحة بين المفهومين[2]. وهي تعتبر عموماً أنّه «مجموع التمثّلات التي تتجاوز حدود الملاحظة التجريبية والتسلسل المنطقي. إنّ كل ثقافة، أي كلّ مجتمع، بل كل قطاع في مجتمع معقّد التركيب، يتميّز بمخياله الخاص»[3].

انطلاقاً من هذا التعريف العريض يمكن الحديث عن مخيال ديني ومخيال اجتماعي ومخيال إسلامي ومخيال حداثي،... إلخ، وذلك بهدف تفادي الخلط بين المعطيات التاريخية والمعطيات الذهنية التي توجّه الوعي. ولا ننفكّ نؤكّد أهمية هذا الصنف الثاني من المعطيات، فهو لا يتعلّق بالقيمة النظريّة ولكن بالقيمة الوظيفيّة التي تستدعي في ذاتها مشروع نقد هذا الوعي.

إنّ خطاب الإصلاح الديني في الإسلام المعاصر هو بمثابة بناء أيديولوجي مادّة بنائه هي أنقاض الخطاب الدّيني التقليدي، وتُستعمل هذه الأنقاض لتفعيل المخيال الاجتماعي. إنّها تفقد دلالاتها ووظائفها الأولى، لكنها تُحيي "أسطورة التكوّن" حسب أهداف جديدة. والعسير هو متابعة هذا المسار المعقّد الذي تتشابك فيه الدلالات والوظائف[4].

الأيديولوجيا والأرثوذكسيّة:

عرّف دوكُنشي الأرثوذكسيّة انطلاقاً من ثلاثة معالم: الكائن الأرثوذكسي، المجموعة الأرثوذكسيّة، النسق الأرثوذكسي[5]. «نقول عن كائن إنّه أرثوذكسي عندما

---

(١) Ricoeur, *Du texte à l'action*, p. 230.

(٢) أنظر مثلاً مقدّمة كتاب لوغوف **المخيال الوسيطي**، J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985.

(٣) E. Patlagean, «L'histoire de l'imaginaire», in: *La nouvelle histoire*, op. cit., p. 307.

(٤) من أكثر الدراسات تجديداً وفائدة حول هذا الموضوع نشير إلى هذه: D. Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Paris, Albin Michel, 1991.

(٥) Sujet orthodoxe, groupe orthodoxe, système orthodoxe. Cf. Deconchy, *Orthodoxie et sciences humaines*, op. cit., et: *L'orthodoxie religieuse. Essai de logique psycho-sociale*. Paris, Ed. Ouvrières, 1971.

يقبل أو يطلب أن يخضع فكره ولغته وسلوكه لتوجيه المجموعة الأيديولوجيّة التي ينتمي إليها، وبصفة خاصة عبر آليّات التسلّط التي تملكها هذه المجموعة. ونقول عن مجموعة إنها أرثوذكسيّة عندما يتوافر فعلاً هذا التوجيّه فيها، وعندما تكون تبريرات وسائله كما مبادئه جزءاً ملتحماً بالمذهب الذي تعتنقه المجموعة. ونطلق تسمية نسق أرثوذكسي على مجموع الإجراءات الاجتماعيّة والنفسيّة ـ الاجتماعيّة التي تنظّم سلوكات الكائن الأرثوذكسي وسط المجموعة الأرثوذكسيّة».

سيكون هذا التقسيم مفيداً بالنسبة إلينا لأنّه سيمكّننا من بيان الثابت والمتغيّر في علاقة عبده بالأرثوذكسيّة. سنرى أنّ المتغيّر يتعلّق بمعلَمَيْ "الكائن" و"المجموعة" ولكن ليس بـ "النّسق". وافتراضنا هو أن كائناً "غير أرثوذكسي" منفصلاً عن مجموعة أرثوذكسيّة يمكن أن ينتج خطاباً يفعّل لاشعورياً إجراءات تنظيم النسق الأرثوذكسي.

ولكن ما هي الأرثوذكسيّة التي سنقارن خطاب عبده بها؟

يشير تعريف دوكُنشي إلى أنّ كلمة أرثوذكسيّة تعيّن في الآن ذاته نسقاً تنظيمياً ونسقاً معرفياً. ولتفادي الخلط والغموض سنستعمل كلمة أرثوذكسية مفردة عندما يتعلّق الأمر بنسق تنظيميّ بينما نستعملها مضافة في الحالات الأخرى ("أرثوذكسيّة سنيّة/ صوفيّة/ فقهيّة" . . إلخ). وهذا الاستعمال الثاني يصبح مرادفاً تماماً في رأينا لمفهوم "المدرسيّة"، فكلاهما يشير إلى ظاهرة واحدة هي انغلاق نسق معرفيّ معيّن في لحظة تاريخيّة. تؤدّي هذه الظاهرة إلى تراكم موروث يتميّز بخاصيتّين: الخاصيّة **الأولى** أنه إنتاج أفرزه "استقرار" الأرثوذكسيّة، أي إنتاج فترة اكتملت فيها عمليّات مراقبة التراث وتنقيحه وكبت اللاّمرغوب فيه أو إلغائه وتمّت إحاطة المتبقّي بـ "سياج دوغمائي" حسب التعبير الأركوني. وسنرى في فصل مقبل أنّ هذا لا يعني ضرورة جمود الفكر، إذ إنّ آليّات مختلفة لإنتاج الدلالات سوف تسيطر على المواقع المتروكة. الخاصيّة **الثانية** إنّه إنتاج تجريديّ، فـ "الإيمان" لم يعد تفاعلاً تلقائياً ومباشراً مع النصوص المقدّسة ولكنّه يحدّد عبر منظومة صلبة هي اللاهوت المدرسي. إنّ هذه المنظومة التي أعدّت في الأصل دفاعاً عن الإيمان وخدمة له تصبح في النهاية بديلاً عنه.

لقد تأسّست في التاريخ الإسلامي مدرسيّات عدّة لم يعرف عبده منها إلاّ المدرسيّة السنيّة التي كان يرى من خلالها الإسلام كلّه، بل لم تكن لديه من الوسائل ما يمكّنه من معرفة التفرّعات العديدة لهذه المدرسيّة. لكن سنرى أنّ من أهمّ العوامل التي قدحت فكر عبده هو تعرّضه لشظايا مدرسيّة أخرى، هي المدرسيّة الشيعيّة والفلسفة الإشراقيّة، في فترة مصاحبته للأفغاني. إنّ هذا الاطلاع أو التلاقي غير المقصود قد خلخل إخلاص عبده لمدرسيّته أو أرثوذكسيّته ودفعه إلى التفكير حول مبدأ الشرعيّة الأرثوذكسيّة ذاتها. من هنا يبدأ مشروعه الإصلاحي.

تقديم الدراسة:

نحاول في الفصل **الأول** أن نوضّح الظروف التي تشكّلت فيها "القراءة الرسميّة" لخطاب عبده، تلك القراءة التي أرسى معالمها الأولى رشيد رضا، مبرزين كلّ ما صاحبها من تلاعب بالنّصوص وتوظيف للدلالات.

وفي الفصل **الثاني** نحاول بيان أهميّة التمييز الذي اقترحه عبده بين الإيمان واللاهوت، أو الدين والفكر الديني، باعتبار أنّ هذا التمييز هو المدخل لنشأة وعي ديني ذاتي. كما حاولنا استخراج "النظرة إلى العالم" في الخطاب المدروس، مشيرين إلى علاقة هذه النظرة بالفلسفة والتصوّف القديمين، وليس بالفكر السّلفي كما يقال عادةً.

كما نعمل على إبراز الوسائل التي يلجأ إليها العقل اللاهوتي لتوظيف الأشكال المختلفة للمعرفة مستنتجين عجز هذه الوسائل عن الاحتفاظ بنجاعتها في الظروف الجديدة، أي في وضع هرمنطيقي غير مسبوق في التاريخ الفكري للإسلام.

ونواصل في الفصل **الثالث** متابعة تغيّرات مرجعيّات الخطاب وتحليل جدل "التقديس" و"رفع القداسة" عن المعرفة القديمة والمعرفة الجديدة في آن. وقد اتضح لنا أن الاهتمام بالأخلاق والدين كاد يصبح في نهاية المطاف ثانوياً نتيجة ضغط قضيّة الهويّة التي أصبحت تعبّر عن نفسها من خلال مفهوم للعقل مطلق وغامض.

أخيراً نقدّم في الفصل الأخير تفسيراً للتقابل تارة والتواصل أخرى بين الخطاب الإسلامي حول الإصلاح والخطاب الوضعاني حول الحداثة.

الفصل الأول

تسييج النصّ بالنصّ

(دراسة في التقبّل)

☐ «إنّ كلّ مذهب يمرّ بمراحل ثلاث: في البدء يطعن الناس فيه ويعتبرونه منافياً للعقل، ثم يقرّون بعد ذلك بأنّه صحيح وبديهي ولكن لا قيمة له، وأخيراً يعترفون بحقيقة أهميته لكن خصومه هم الذين يسندون إلى أنفسهم شرف ابتداعه».

وليام جيمس

غايتنا في هذا الفصل أن نتجاوز المداخل التقليديّة المعرّفة بالمراجع والنصوص لنطرح إشكالاً هو من جوهر الموضوع: كيف "قرأ" الوعي العربي المعاصر خطاب محمّد عبده؟ وكيف تقبّل فكره وبماذا احتفظ منه؟

إنّ دراستنا تتّجه إلى الكشف عن آليات تعامل عبده مع الموروث وتعامل الوعي الإسلامي مع صورة عبده في آن، فالإشكال واحد سواء أتعلّق الأمر بخطاب عبده أم بالخطاب المنتج حوله؛ إنّه "التّوظيف" لنصوص سابقة. والتوظيف غير التحريف. التوظيف ظاهرة حتميّة لأنّ النصّ لا يصبح خطاباً واضح الحضور فاعلاً في المجتمع إلا إذا شعر الوعي الجمعي بالحاجة إلى توظيفه واستعماله في المنازعات الاجتماعية والسياسية، وإلاّ فهو يضيع في معترك القول الآنيّ أو يصل إلينا معلماً أثرياً باهتاً لا قيمة اجتماعيّة له ولا أثر في الوعي. أمّا التحريف فعمليّة فرديّة مقصودة يقوم بها فرد أو مجموعة صغيرة وقد تنجح أحياناً وتفشل أخرى. ومفهوم "التوظيف" الذي نقترح قد يمثّل مفتاحاً من مفاتيح قراءة الخطاب الإصلاحي العربي، لأن هذا الخطاب يتميز باستعمال آليات التأويل القديم لتحقيق غايات عمليّة. ولأنّ قيمته لا تتحدّد بثرائه الفكري بل بقدرته على استقطاب اهتمام فئات اجتماعية واسعة وخدمة مصالح متباينة، بل متناقضة أحياناً. فهذا ما يبرز مثلاً مع عبده، لا في شخصه بل في الصورة المتلوّنة التي رُسمت حوله. إننا بذلك نضرب صفحاً عن القراءة المقاصدية، أي التي تنوي أن "تكشف" مقاصد الكاتب وتفسّر المعنى "الأصلي" و"الحقيقي" لكلامه، ونهفو إلى قراءة تاريخية تربط الدلالة بالتاريخ وتعتبر مصير النصّ تاريخه الحقيقي ومعناه الموضوعي. فمعنى أيّ نصّ يتحدّد حسب ثلاثة عناصر:

أ ـ مجموع الإمكانات التي يوفّرها بناؤه اللغوي وتضبطها الظروف المحيطة بتشكّله.

ب ـ الإمكانيّة التي احتفظ بها وعي المجموعة المحتضنة للنصّ التي تقبّلت النصّ وتواصلت معه وأدمجته في حركة الفعل التواصلي الاجتماعي.

ج ـ الإمكانيّة (أو الإمكانات) التي يمكن أن تحوّل إليها وجهة النصّ في وضع جديد.

فهذا التصوّر يوجّه دراستنا لنصوص محمّد عبده وللنصوص التي كتبت حوله. وفي هذا الفصل نحلّل "القراءة الرسميّة" التي استقرّت حول هذه النصوص باعتبارها إمكانيّة تمّ الاحتفاظ بها دون إمكانيات أخرى، ونبرز السياج التأويلي الذي فرضته هذه

القراءة والآليات التي توسلت بها لمنع كل قراءة مختلفة، فليس قصدنا تصحيح الصورة بل البحث عن إمكانات أخرى لمعنى النصّ. لا ننكر على القراءة السائدة أن تكون ضمن هذه الإمكانات، لكنّنا ننكر أن تفرض نفسها إمكانيّة وحيدة للقراءة. لا ندّعي أنّ القراءة السائدة تحريف للمعنى بل المهمّ عندنا أنّ نبيّن أنّ معنى التحريف هو بالذات المقابل الذي تطلبه مجموعة تحتضن النصّ في سياق الفعل السياسي والاجتماعي. ليست القضيّة شخصيّة بين فرد قال شيئاً وآخر غيّر قوله، بل هي سياقيّة بين وضع كيّف قولاً معيّناً ووضع آخر وظّف القول السابق حسب مصالح المجموعة المحتضنة له.

١ ـ القراءات

عبده ومحاولة التّرجمة الذاتيّة:

كان عبده أوّل من حاول تقديم "قراءة" لحياته وأعماله، فبدأ في مناسبتين تحرير سيرة ذاتيّة لكنّه لم يترك لنا إلاّ نصّين مختصرين لا يفيان بالحاجة[١]، وحتّى إذا ما أضفنا إليهما مجموعة من الوثائق الشخصيّة فإنّ المحصول يظلّ متواضعاً. مع ذلك اعتمدت الكتابات الأولى حول عبده هذا الموروث، ونحن لا نعارض طبعاً المبدأ لكنّنا نقدّم بعض الملاحظات حول طريقة القراءة. إنّ نصّاً في السيرة الذاتيّة لا يمكن أن يُقرأ كسجلّ من المعلومات البريئة، بل يتعيّن الفصل فيه بين العناصر "التوثيقيّة" والعناصر "المتخيّلة"، مع تحديد دلالات كلّ من الصنفين. نكتفي هنا بالإشارة السّريعة إلى بعض الجوانب التي تتطلّب مزيداً من البحث.

إنّ استطراد عبده في أحد النصّين في الحديث عن نسبه وما يشاع عن اتصاله بقبيلة قريش هو دافع للتفكير في صور توجيه الثقافة الشفويّة للوعي الديني. كما أنّ افتخاره المطوّل بأبيه لا يمكن أن يُفهم إلاّ في ظلّ دراسة لنظام الأبوّة تربط بين المكوّنين الاجتماعي والذهني. كذلك تعكس سيرته الذاتيّة رؤية معيّنة للصّيت يمكن أن تدرس من منظور "الرأسمال الرمزي" كما حدّده عالم الاجتماع الفرنسي بورديو.

إنّنا مدعوّون إلى التّساؤل حول أوجه العلاقة بين الذهنيّة "الأبويّة" وملامح الفكر الإصلاحي الرافض مبدأ الشكّ رغم وعيه بانهيار القديم، الرافض فكرة "الفراغ" لأنّه محتاج دوماً إلى سلطة رمزيّة يتظلّل بها. بل إنّ العديد من الوقائع التي يشير إليها عبده تحمل دلالات غير تلك التي وجّه إليها فهم القارئ. فالاضطهاد الذي لحق بعائلته مثلاً لم يكن فقط نتيجة من نتائج الاستبداد لكنّه أيضاً وجه من التناقض بين الدولة المركزيّة

---

(١) النصّ الأوّل: تاريخ، ١، ٨ ـ ١٩؛ الثاني، تاريخ ١، ٢٠ ـ ٢٥.

كما بدأت تتكرّس بطيئاً في عصر الأسرة الخديويّة، خاصة عصر محمّد علي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٩)، وإسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩)، والريف الرّافض عادة هذا النوع من الانتظام السياسي المؤدّي ضرورة إلى تغيير أنظمة العمل والملكيّة والتشريع والثأر، . . إلخ. فقرار الدولة منع الناس من حمل السلاح هو تعبير عن رغبتها في التفرّد بمهمّة العقاب، في حين يمثّل رفض أسرة عبده الانصياع إلى هذا المنع تعبيراً عن الشخصيّة الريفيّة التي لا تتخلّى عن فكرة الثأر، فهذا ما كان سبباً لمحنتها وترك أثراً عميقاً لدى الابن الذي ثأر لها من الخديويين. أليس لافتاً للانتباه أن يعترف عبده بأنه ظلّ إلى آخر حياته يحتفظ بمسدّس ناري قرب فراشه؟

إنّ هذه النماذج التي أشرنا إليها تدعو إلى التساؤل إن لم يكن الخطاب الإصلاحي محاولةً للبحث عن حداثة أكثر تسامحاً من حداثة الدّولة المركزيّة التي أراد محمّد علي وخلفاؤه فرضها، مصطدماً ضرورة بقيم العالم الريفي، تماماً مثل أغلب التجارب "الاشتراكية" التي فشلت بعد ذلك في العالم الثالث. وإذا ظلّ الخطاب الإصلاحي محافظاً على بريقه إلى اليوم فلربما كان السبب في ذلك أنّه يعبّر عن حاجات لم تجد بعد سبيلها إلى الترضية.

رشيد رضا و"تاريخ الأستاذ الإمام":

إنّ شحّ النصوص التي أشرنا إليها يضطرّنا إلى اعتماد التاريخ الذي خصّصه رشيد رضا لأستاذه[1]، وليس في هذا ضير. لكن المرفوض هو أن يتّجه الباحث إلى هذا المرجع دون استراتيجيّة قراءة حديثة، فيكون مجرّد ناقل عارض لـ "قراءة" رشيد رضا، هذه القراءة التي فرضت نفسها إلى حدّ الآن.

ومن أولى المهام التي ينبغي على الباحث أن يطرحها على نفسه وهو يعالج هذا المرجع الهامّ، البحث في ظروف تشكّل هذا النصّ وعن المصادرات التي يقوم عليها، المعلنة منها والمتضمّنة.

ذلك أنك ما إن تفتح الصفحة الأولى من **تاريخ الأستاذ الإمام** حتّى تجد رشيد رضا يفتخر بكونه أقرب المقرّبين إلى الإمام وتلميذه الوفي الذي نشر علمه ودعوته، مضيفاً أنّه ألّف الكتاب بإلحاح من المسلمين في عديد الأقطار، أي أنه يبرز نفسه بإجماع المسلمين المرجع والملجأ عند الحديث عن عبده.

لكنّ التحليل المدقّق لما أورده من معلومات حول عمليتي جمع آثار عبده وكتابة تاريخه يدفع، على العكس، إلى التزام موقف الحيطة والحذر. إنّ أسباباً كثيرة تدعو

---

(١) **تاريخ الأستاذ الإمام محمّد عبده**، ج١، **السيرة** (١٩٣١)، ج٢: **المنشآت** (١٩٠٨)، ج٣: **التأبين والمراثي** (١٩٠٥).

إلى الشكّ في كون رضا قد اعتُبر منذ البداية التلميذ الأكثر قرباً من عبده والأشدّ وفاء لأفكاره. الواقع أنّ صفة التلمذة لعبده كثيراً ما تمّ ادّعاؤها والتنازع عليها في حياته وبعد مماته، فالأمر لا يخلو من رهانات، واعتبار زيد أو عمرو التلميذ الأكثر قرباً من عبده يعني التسليم له بحقّ "وراثته" سياسياً وفكرياً وتمثيل خطّه ومنهجه، كما يعني تمتيعه بجزء من النفوذ الروحي الذي كان عبده يمارسه على آلاف المعجبين واعتماده مرجعاً في النقاشات التي دارت حول مواقفه بعد وفاته.

لكن لنرجع بالأحداث إلى بداياتها. لقد تشكّلت بعد وفاة عبده، سنة ١٩٠٥، لجنة أخذت على عاتقها جمع آثاره وتحرير ترجمة تخلّد ذكراه، وضمّت شخصيّات صاحبته عهداً طويلاً مثل عبد الكريم سلمان الذي رافقه منذ الدراسة بالأزهر، وسعد زغلول الذي رافقه منذ فترة التلمذة على الأفغاني، وحسن عبد الرازق مموّل مشاريعه السياسيّة والإصلاحيّة، وحمّودة عبده المحامي شقيقه الأصغر وربيبه، وقاسم أمين صديقه منذ فترة النفي، .. إلخ.

بالمقابل لا نجد اسم رضا على قائمة أعضاء هذه اللجنة، كما لا نجده ضمن اللجنة التي تولّت مراسم الدفن ولا بين الخطباء الذين اختيروا لتأبينه. ولم يستنكر أحد آنذاك غياب رضا وحضور الآخرين، فهو لم يصاحب عبده سوى ثماني سنوات. صحيح أنّ عبده ملأ كل حياته خلالها، لكن لا شيء يسمح بقلب الصورة واعتبار أنّ عبده كان متعلّقاً بتلميذه تعلّق هذا به.

ثم إنّ رشد رضا لم يعرف عبده إلاّ خلال فترة من حياته، والحال أنّ حياته قد مرّت بفترات لا يشبه بعضها البعض، فشهادات رضا حوله تطرح نفس الإشكال الذي تطرحه شهادات عبده حول الأفغاني، من ناحية أنها تمثّل إسقاطاً لفترة من حياته على الفترات الأخرى[1]. وحتّى إذا ما اقتصرنا على الفترة الأخيرة من حياة عبده، فلا يمكن التسليم بأنّه كان على علم بكل أحداثها وخفاياها لأنّ العلاقة بين الرجلين لم تتوطّد في يوم واحد بل تدعّمت بمرّ الأشهر والسنين، وكان رضا حديث عهد بالمصريّين فكانت علاقته بالنخبة المثقّفة ضعيفة في البداية واقتصرت على لفيف من العلماء والكتّاب التقليديين. كما أنّه ظلّ أعزب لفترة طويلة ومن عادة الشرقيين التحوّط من دخول العزب بيوتهم، والحال أنّ البيوت كانت أهمّ مواعيد اللقاءات النخبويّة. يضاف إلى ذلك أنّ علاقاته مع أصدقاء عبده المقرّبين كانت متوتّرة في الغالب لأسباب يتّصل بعضها بالحسد وبعضها بعوامل أخرى. ولم تكن علاقته بأسرة عبده بأفضل من ذلك، فقد اتّهمته البنت الكبرى بأنّه تسرّب إلى حريم النساء ليتطلّع إليها[2]، أما الشقيق الأصغر ربيب الإمام

(١) راجع: محمّد الحدّاد، **الأفغاني: صفحات مجهولة من حياته**، بيروت، دار النبوغ، ١٩٩٧.

(٢) راجع إشارة حول هذه الحادثة في: **تاريخ**، ١، ص١٠٢١.

فكان سيّئ الظنّ به، وكثيراً ما حاول إثارة شقيقه ضدّه[1]. فلا عجب أن تختار الأسرة بعد وفاة الإمام تسليم وثائقه إلى اللجنة التي ترأسها سعد زغلول وأن تمتنع عن تسليمها لرضا الذي كان ينوي منافسة اللجنة في مشروع التأريخ لعبده ولحياته وأفكاره.

إلاّ أنّ الحظّ كان إلى جانب رشيد رضا، فقد تسارعت الأحداث السياسيّة في مصر فشغلت أعضاء اللجنة المذكورة، الذين كانوا في الغالب من السياسيّين النشطين، ولم تترك لهم متّسعاً من الوقت يسمح بالاهتمام بمشروع جمع أعمال عبده، بل نرجّح أنّهم فقدوا الرغبة في ذلك أيضاً كي لا تلتصق بهم تسمية "حزب الإمام"، مع ما قد توحي به هذه التسمية لدى البعض من ميل إلى معاداة الأسرة الخديوية ومهادنة الحماية البريطانية، وهم الذين كانوا يطالبون باستقلال مصر من الحماية باسم العرش الخديوي. علماً أن ذكرى عبده كانت بغيضة في ذاكرة الأسرة الخديوية، وأنّ نشر مذكرات لورد كرومر كان قد أعاد الجدل حول علاقة عبده بالإنجليز. وإذن فلم يعد من صالح سعد زغلول ورفاقه أن تلصق بهم تسمية "حزب المفتي" ولم تعد أبوّة عبده الروحيّة تخدمهم فتخلّوا عنها راضين لرشيد رضا، وأوكلوا إليه مهمّة جمع آثار الفقيد وتحرير ترجمته.

كان أوّل أجزاء التاريخ صدوراً الجزء الثاني (**المنشآت**) الذي جمع جزءاً من آثار عبده. لقد تمّ الجمع تحت ضغوط سياسيّة واتّفقت اللجنة مع رضا على إسقاط بعض الكتابات. ومن عادة الباحثين أن يلقوا المسؤولية على اللجنة، ولكن لماذا لم يستدرك رضا الأمر عندما أصدر الطبعة الثانية سنة ١٣٤٤/ ١٩٢٥ مع أنّ الظروف السياسيّة تغيّرت إذ ترأس زغلول الحكومة سنة ١٩٢٤ والبرلمان سنة ١٩٢٥؟ بل إنّ رضا زاد الطين بلّة بأن أضاف إلى المراقبة السياسيّة مراقبة أيديولوجيّة، كما يتّضح ذلك من خلال إسقاط **رسالة الواردات** التي سيأتي الحديث عنها.

أما الجزء الأوّل المخصّص للترجمة فقد صدر سنة ١٣٥٠/ ١٩٣١. لا بدّ هنا من الإشارة إلى خطأ شائع: إنّ مضمون هذا الكتاب لا يلزم سوى رضا ولا يمكن بحال عدّه ترجمة جماعيّة، رغم أنّ المشروع كان في البداية على هذا الشكل.

كان اتفاق رضا مع اللجنة إصدارَ ترجمة لعبده تعتمد نصّاً اطلع عليه وأصلحه قبل وفاته، وقبل رضا هذه الفكرة مقابل أن تسلّمه اللجنة الوثائق والمبلغ المالي المخصّص للمشروع[2]. لكنه تخلّى بعد ذلك عن التزامه واتّجه إلى إعداد مجلّد ضخم حول الإصلاح أقحم فيه الأفغاني ثم أقحم فيه نفسه واستغلّه لعرض آرائه الشخصيّة وفرض من خلاله صورة الإصلاح القائم على ثالوث هو ثالثه. كان هذا المسلك هو السبب في تأخّر صدور الكتاب كلّ تلك المدّة، وليس فقط الظروف السياسيّة التي تعلّل بها رضا،

---

(١) المرجع نفسه، ص١٠١٨.

(٢) تاريخ، ١، ص٣.

إذ كان يمكنه إصداره في الفترات التي تولّى فيها بعض أصدقاء عبده مناصب عليا في الحكومات. لكنه صدر بعد ست وعشرين سنة من وفاة عبده، وبعد وفاة أصدقائه المقربين الذين كانوا أعضاء في اللجنة: سعد زغلول (ت ١٩٢٧)، وقاسم أمين (ت ١٩٠٨)، وعبد الكريم سلمان (ت ١٩١٨).

إنّ الفاصل الزمني الشاسع بين بداية مشروع الترجمة ونهايته يطرح على المؤرّخ عدّة إشكالات، منها أنه لا يرث ترجمة جماعيّة حظيت بمراجعة الشخصيات الرئيسيّة التي صاحبت عبده فترة طويلة، فلا بدّ من التعامل بحذر مع المعلومات المتعلّقة بما قبل سنة ١٨٩٨ (تاريخ قدوم رضا إلى مصر) لأنّها معلومات غير مباشرة. ومنها أن المعلومات المتّصلة بالفترة بين ١٨٩٨ و١٩٠٥ تدعو أيضاً إلى الحذر من زاوية أنّها كتبت بعد عشرات السنين من وقوعها، إذا استثنينا ما كان نشر سابقاً على صفحات **المنار**. ومنها أن الفترة الفاصلة بين وفاة عبده (١٩٠٥) وصدور الكتاب (١٩٣١) تميّزت بانقلابات سياسيّة وفكريّة غيّرت المفاهيم والآراء، يكفي أن نذكّر بالمعارك التي دارت حول الخلافة وتحرير المرأة والتعليم الديني والقصص القرآني والشّعر الجاهلي، . . إلخ. إنّ العديد من المثقفين الذين تأثّروا قليلاً أو كثيراً بعبده قد اتّجهوا نحو مواقف سياسيّة وثقافيّة أكثر تحرّراً، لكن في نفس الفترة وأمام نفس التطوّرات كان رشيد رضا يسير في الاتّجاه المعاكس ويتراجع نحو سلفيّة صارمة، خاصة بعد اقترابه من الحركة الوهابية، تلك التي كان عبده ينعتها بالتطرّف. هل يمكن أن نتصوّر أنّ هذا المنحى لم يؤثّر في كتابة التاريخ؟ لنتخيّل لحظة أنّ اللجنة عهدت إلى قاسم أمين، وكان أحد أعضائها، بمهمّة تحرير الكتاب، فهل كانت تترسّخ حول عبده نفس الصورة التي ورثناها اليوم؟

مصادرات النصّ:

يدور الخطاب في **تاريخ الأستاذ الإمام** حول محور رئيسي هو الإصلاح توجّهه المصادرات التالية:

- يقدّم التاريخ عموماً على أنّه صراع بين الحقّ والباطل، فالحقّ هو الكلمة التي جسّدها الأنبياء، وعندما تمّحي آثار الوحي يتولّى رجال مختارون إحياء تعاليم الأنبياء. هكذا يكون عبده حلقة ضمن سلسلة من الذين يُبعثون على رأس كلّ قرن ليجدّدوا للأمّة دينها.

- من المفيد التعرّف على بقيّة حلقات السلسلة. فبعد أن يقسّم رضا المجدّدين إلى أصحاب دعوة تجديديّة عامّة وأصحاب دعوة تجديديّة مخصوصة بقطاع معيّن (الحرب، العلوم، . . إلخ) أو برقعة جغرافيّة محدّدة، معيداً بذلك في صيغة أخرى تقسيم المتكلّمين قديماً للأنبياء، نجده يعدّ عبده من الصنف الأوّل، ضمن سلسلة تجمع

عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١/ ٧١٧)، واحمد بن حنبل (٢٤١/ ٨٥٥)، وابا الحسن الأشعري (٣٢٤/ ٩٣٦)، وابن حزم الظاهري (٤٥٦/ ١٠٦٣)، وأبا حامد الغزالي (٥٠٥/ ١١١١)، وابن تيميّة (٦٥٢/ ١٢٥٤)، وابن قيّم الجوزيّة (٧٥١/ ١٣٥٠). لكن إذا كان الاسم الأوّل مسلّماً به عموماً في الوسط السنّي فإنّ الأسماء الأخرى لم تحظ قطّ بالإجماع. إنّ رشيد رضا يقصد من خلال هذه السلسلة الجمع بين تيارات ثلاثة وجعلها ممثّلة للحقّ المتواصل عبر العصور، وهي الأشعريّة والظاهريّة والحنبليّة، مع تفوّق الأخيرة من خلال عدد الأسماء. وإضافة إلى أنّ تواريخ الوفيات لا تصادف دائماً بداية القرن فإنّ التنازع بين هذه التيارات كان شديداً في التاريخ الفعلي للفكر الإسلامي، لكن رضا يتغاضى عن هذا لأنّه لا يهتمّ إلاّ بكونها اجتمعت على إقصاء "الدخيل" القائم على النظر العقلي، سواء أكان اعتزالاً أم فلسفة أم قياساً فقهيّاً، وعلى اتخاذ موقف مساند للخلافة السنيّة مع مجاهدتها من الداخل أحياناً.

ـ إنّ تصنيف عبده في هذا السياق يتناسب مع دعوة رضا إلى إعادة إحياء الخلافة الملغاة بـ "مؤتمر إسلامي" كانت مجلّته **المنار** لسان الدعوة إليه[1]، فقد استعمل صيت عبده لتحقيق هذه الغاية مع أنّ الأخير لم يكن متحمّساً للخلافة ولم تصدر منه مواقف مساندة إلاّ في الفترة التي قضّاها منفيّاً بالشام، وذلك لأسباب مفهومة.

مرحلة النسيان:

لا شكّ أنّ البعض سيواجه شكوكنا بالتشكيك وأسئلتنا بالرفض. ألم ينعقد الإجماع منذ أجيال من الباحثين على أنّ رضا هو الترجمان الأوفى لأفكار عبده؟

الواقع أنّنا لسنا أوّل من يخرق هذا الإجماع، فقد كان أصدقاء عبده أوّل المشكّكين في نوايا رضا، كما عرضنا من خلال إشارات أوردها بنفسه في كتابه. يمكن أن نحيل أيضاً إلى كاتب آخر كان قريباً من أصدقاء عبده هو طاهر الطنّاحي. أنه يمثّل بدوره قراءة أخرى سنتناولها بدورها بالنقد، لكن أهميّة شهادته تتمثّل في أنّها صدى لما كان يقوله بعض الناس منذ الفترة التي أصدر فيها رضا كتابه.

يقول الطناجي عن **تاريخ الأستاذ الإمام**: «كان من دوافع هذه التّرجمة المزدحمة المتداخلة أنه كان على عرش مصر أبناء محمّد علي وإسماعيل وتوفيق فلم يكن في مقدوره (= رضا) أن يخرج للناس حياة الإمام إخراجاً ترضى عنه الحقيقة ويرضى عنه التاريخ كل الرضى». ويضيف: «وقد عمد السيّد رشيد رضا إلى شيء لم يسبق إليه مترجم لحياة عظيم من عظماء التاريخ ولا لتلميذ يكتب عن تاريخ أستاذه، فقد وضع

(١) حول أفكار رشيد رضا في المنار، يراجع: المراكشي، **تفكير رشيد رضا من خلال مجلّة المنار ١٨٩٨ ـ ١٩٣٥**، تونس، ١٩٨٥.

تاريخ الشيخ محمّد عبده وما قام به من أعمال وكأنّه يضع تاريخاً لنفسه أيضاً. فقد لا ترى فصلاً أو بحثاً للسيّد رشيد رضا عن الأستاذ الإمام إلاّ وقد أشرك فيه نفسه وكأن حياته جزء من حياة الإمام. بل بلغت به حماسته لنفسه أن جعل عمله مكمّلاً لأعمال الإمام في بحوثه وآرائه وكتبه»[1].

وينقل الطناحي شكوك أصحاب عبده حول صحّة أبيات زعم رضا أنّه سمعها من عبده على فراش الموت توصي بأن يخلفه في الدّعوة، كما يتّهمه صراحة بأنّه حرّف عمداً مواقف عبده من الثورة العرابيّة.

والمهم أن نلاحظ تأكيد الطناحي على العامل السياسي. وكي تتّضح أهميّة هذا العامل لا بدّ أن نتوقّف عند العداوة المشهورة بين عبده والخديوي عباس حلمي الثاني (١٨٩٢ ـ ١٩١٤). لقد اتّجه رشيد رضا إلى التقليل من شأنها لأسباب سنستعرضها فيما بعد، مع أنها نتيجة منطقيّة لطموحين متعارضين. كان الخديوي الشاب يطمح في نفخ الرّوح من جديد في السلطة الخديويّة عبر مساندة التيار الوطني، وكان محتاجاً في ذلك إلى المال وسبيله إليه التحكّم في المخصّصات التي لا تخضع لمراقبة الإنجليز، ومنها المخصّصات المرصودة للمؤسسات الدينية. بينما تمثلت رغبة عبده في أن ينأى بالمؤسّسة الدينيّة عن النزاعات السياسيّة حتّى ولو حقّق بذلك أمل الإنجليز في قطع الطريق أمام طموحات عباس حلمي الثاني. هكذا لم يكن عبده في نظر الخديوي إلاّ مساعداً للإنجليز عليه، فيما لم يكن الخديوي في نظر عبده إلاّ فرداً من الأسرة الخديويّة التي يكنّ لها حقداً دفيناً ويعتبرها تسلّطت قهراً على المصريين.

وعلى عكس ما يزعم رضا، لم تنطفئ نار هذه العداوة قطّ، بل إنها بلغت حدوداً قصوى دفعت عبده في كثير من الأحيان إلى أن تكون علاقاته بالإنجليز أقوى من علاقاته بالقصر. أما نقمة عباس حلمي الثاني عليه فلعلّ الحادثة التالية تجسّدها على أفضل وجه: معلوم أن حضور الجنائز هو من التقاليد الدينيّة الراسخة، وعندما توفّي عبده حضر جنازته الكثيرون من منطلق ديني بحت، ومن هؤلاء أحمد شفيق باشا، مدير ديوان الخديوي آنذاك، فكان مصيره التقريع الشديد حتى قال له الخديوي «يظهر والله أعلم أنكم أردتم بالسير وراء نعشه المجاملة بعد الموت وهو على ما تعهدون عدوّ الله وعدوّ النبيّ وعدوّ الدين وعدوّ العلماء وعدوّ المسلمين بل عدوّ نفسه»![2]

إذا كانت العداوة بالغة هذا الحدّ فلماذا حاول رضا التخفيف منها؟

السبب الأوّل هو أن لا تصادر صحيفته **المنار** وبقيّة منشوراته وأن لا تلحقه شخصياً نقمة الخديوي خاصة بعد أن فقد حماية عبده بوفاته وأصبح عرضة لقرار

---

(١) الطناحي (تقديم وتعليق)، **مذكّرات الإمام محمّد عبده**، المقدّمة، ص٦ ـ ٧.

(٢) شفيق باشا، **مذكراتي في نصف قرن**، القاهرة، ١٩٦٣.

بالإبعاد بصفته غير مصري. السبب الثاني أنه كان يرغب في تأسيس مدرسة للدعوة وكان محتاجاً إلى دعم الخديوي فتقرّب إليه ونال بعض مبتغاه (افتتحت المدرسة أبوابها سنة ١٩١٢ لكنّها لم تعمّر طويلاً). وكانت هذه الحادثة قد تركت شعوراً بالمرارة في نفوس المتعلّقين بذكرى الإمام نجد صدى له في العديد من الكتابات. فهذا طه حسين مثلاً يكتب في **الأيّام**: «وقد ضاق المجدّدون من أبناء الأزهر بهذه المدرسة أشدّ الضيق وسخطوا عليها أعظم السخط. رأوا فيما أحاط بإنشائها من الظروف انحرافاً عن الوفاء للأستاذ الإمام الشّيخ محمد عبده من رجل كان يرى نفسه أقرب تلاميذ الشّيخ إليه وأخصّهم به وأوفاهم له. فقد عطف الخديوي على هذه المدرسة وأعانها وأغرى شيوخ الأزهر بتأييدها...»[(١)].

لقد توافرت العوامل إذن وتغيّرت الأوضاع وبعُد العهد بين عبده ومقرّبيه وسلك كل منهم مسلكاً خاصاً به فلحق الشّيخ نسيان مريب، بل أصبح من صالح الجميع تناسيه أمام الخديوي، خوفاً أو طمعاً. هكذا نجد رضا يقدّم مشروع "مدرسة الدعوة" على مواصلة نقد مسؤولية الأسرة الخديوية في تدهور الأوضاع المصرية ويصالح خيالياً بينها وبين عبده للحصول على الدعم المالي والرمزي لمشروعه الديني المحافظ. كذلك رفض سعد زغلول بعد تولّيه وزارة المعارف سنة ١٩٠٧ تطبيق الإصلاحات التعليميّة التي كان عبده اقترحها، بل إنه لم يعد يذكره في كتاباته بعد ذلك ولم يحضر الحفل الذي أقامته الجامعة المصريّة سنة ١٩٢٢ تكريماً لذكراه. أما الشّيخ أبو خطوة الذي اختاره أتباع الإمام ليواصل درسه الخاص، فقد انقطع بعد فترة معتذراً أنّ الدّرس «أخذ يقلقل بال أهل الحول والطول»[(٢)]. بل إنّ أمير الشعراء أحمد شوقي لم يرثِ عبده إلاّ بأبيات ثلاثة وهو الذي كان لا يترك مناسبة لرثاء العظماء، وهي أبيات باهتة المعنى قليلة الخيال يقول فيها[(٣)]:

مفسّر آي اللّه بالأمس بيننا ... قم اليوم فسّر للورى آية الموت
رحمت، مصير العالمين كما ترى ... وكل هناء أو عزاء إلى فوت
هو الدهر: ميلاد فشغل فمأتم ... فذكر كما أبقى الصدى ذاهب الصوت

فهذه أبيات أقرب إلى الوعظ منها إلى تخليد ذكرى الإمام.

وقد تذكّر طه حسين ما شعر به شاباً أمام هذا الوضع فكتب: «كذلك عرف الفتى في ألم لاذع ولأوّل مرّة في حياته الناشئة أنّ ما يقدّم إلى عظماء الرجال من ألوان

---

(١) طه حسين، **الأيام**، ٣، القاهرة، ط٤: ١٩٧٨، ص١١.

(٢) ذكره عبد الحليم الجندي، **الإمام محمّد عبده**، القاهرة، د.ت، ص١٠٤.

(٣) **الديوان**، ج٢، ص٤١.

الإكبار والإجلال وضروب التملّق والزلفى لغو لا طائل ولا غناء فيه، وأنّ وفاء الناس ينحل في أكثر الأحيان إلى كلام لا يفيد»[1].

لن نعدم شواهد أخرى كثيرة على ما نقول، إلاّ أن غرضنا ليس أن نتعرّض إلى طبائع الرجال ولا أن نؤرّخ لحياة المقرّبين من عبده ولا أن نرسم صورة عن الوضع السياسي لتلك الفترة. غرضنا أن نشير إلى وجود حلقة مفقودة تمتدّ تقريباً بين سنتي ١٩٠٧ و١٩٣٠، تعرّضت خلالها ذاكرة عبده إلى النسيان والتشويه. وفي الأثناء كانت الرّوح الوطنية تنمو، ولم تعد مسألة الإصلاح الديني على رأس الاهتمامات كما لم تعد صورة الشّيخ الوقور نموذجاً للزعامة، وكان أعداء عبده يعرّضون بعلاقاته مع الإنجليز، وأصدقاؤه يتخلّون عن الدفاع عنه أو يدافعون عنه بما لا يخدم الحقيقة التاريخيّة. وجاءت بعض الأحداث لتزيد الطين بلّة مثل حادثة دنشواي التي تورّط فيها بالخيانة بعض من كان يُحسب عليه، أو صدور مذكرات اللورد كرومر التي عرّضت في بعض فصولها بوجود نوع من الولاء بينه وبين الإنجليز. ومن الطّريف أن نذكر هنا أنّ أحد المعجبين به، وهو الشّيخ مصطفى الغلاييني، تصدّى بالردّ على كرومر ودافع عن عبده في عديد المواضع دون أن يذكره بالاسم[2]!

إنّ كل هذه العوامل تدفع المؤرخ إلى المبالغة في الاحتياط وتنويع طرق البحث وعدم الركون إلى المصادر المشهورة التي يكرّر بعضها البعض. وهو إلى ذلك مضطر إلى التسليم بوقوع خسارة تاريخيّة لا تعوّض، لأنّ الجيل الذي عاصر عبده لم يهتم كثيراً بالتأريخ له، والمعلومات التي وصلتنا هي من جيل لم يصاحبه إلاّ في الفترة الأخيرة من حياته، مثل رضا والمراغي ومصطفى عبد الرازق.

مرحلة النشور:

لنواصل التقدّم مع الأحداث متابعين صورة عبده تتلاعب بها الظروف والأطماع. لقد وقعت هذه الصورة ضحيّة مرحلة النسيان، لكن المرحلة الموالية قد تكون أضرّت بها أكثر.

إنّ المتتبّع لما نشر عن عبده بعد وفاته سيفاجأ بظاهرة غريبة. لقد كانت الكتابات حوله قليلة من ١٩٠٧ إلى حوالى ١٩٣٠ ثم أعقب ذلك تنافس شديد في إحياء ذكراه وتخصيص المقالات والكتب للترجمة لحياته وأفكاره. هذه المرحلة الجديدة ندعوها بـ "النشور" ونحدّدها على وجه التقريب بين ١٩٣٠ و١٩٥٠. من المتعذّر علينا عرض

(١) **الأيام**، ٢، ص١٤٦.

(٢) راجع: الغلاييني، **الإسلام روح المدنية**، مصر، ١٣٢٦/١٩٠٨.

كل ما كتب في تلك الفترة وكذلك سرد كل الأحداث المتعلقة بمصر آنذاك، لذلك نقتصر على نماذج معبّرة نقدّمها مختصرة[1].

الأحداث العامّة:

١٩١٧ ـ ١٩٣٦: فؤاد الأوّل على عرش مصر.

١٩٢٢: جامعة القاهرة تحتفل بذكرى وفاة عبده.

١٩٢٤: سعد زغلول يترأس الحكومة ثم البرلمان السنة الموالية.

١٩٣١: فؤاد الأوّل يأذن بالاحتفال رسمياً بذكرى عبده ويأمر بإرسال بعثة تعليميّة إلى ألمانيا تحمل اسمه (عضواها: محمّد البهي ومحمد ماضي).

١٩٣٦ ـ ١٩٥٢: فاروق بن فؤاد على عرش مصر.

١٩٤٥: فاروق يشرف على الذكرى الأربعين لوفاة عبده ويدعو علماء الأزهر إلى الاقتداء بشخصيّة الفقيد.

الوضع في الأزهر:

١٩٢٨ ـ ١٩٢٩: مصطفى المراغي يتولّى مشيخة الأزهر.

١٩٣٠ ـ ١٩٣٣: صدور قانون إصلاح الأزهر.

١٩٣٥ ـ ١٩٤٥: تعيين المراغي ثانية شيخاً للأزهر، وقد شهدت ولايته الكثير من الجدل حول إصلاح التعليم التقليدي فيما تدعّمت في الأثناء الجامعة المصريّة الحديثة.

١٩٤٥ ـ ١٩٤٧: تعيين مصطفى عبد الرازق شيخاً للأزهر، وكان يعدّ من تلاميذ عبده.

ما نشر في مصر متعلّقاً بعبده:

١٩١٩: محاضرات حول عبده ألقاها الشّيخ مصطفى عبد الرازق بالجامعة الأهليّة بالقاهرة.

١٩٢٥: «تقديم محمّد عبده»، نص مشهور كتبه مصطفى عبد الرازق ونشر عدة مرات تصديراً لمقالات **العروة الوثقى**.

١٩٢٥: رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج٢: **المنشآت**، طبعة ثانية.

١٩٢٩: أحمد الشايب، **محمّد عبده** (الإسكندرية، ١٣٩ ص).

---

(١) للاختصار، أثبتنا أهم العناوين واقتصرنا في المقالات على المنشورة في مجلّة **الرسالة** باعتبارها إحدى أهم المجلات الثقافيّة في تلك الفترة.

١٩٣١ : رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج١، **التاريخ** (القاهرة، المنار، ١١٣٤ ص).

١٩٣٥ : أحمد حسن الزيات، «الشيخ محمد عبده بمناسبة ذكراه الثلاثين». افتتاحيتا العددين ١٠٥ و١٠٦ من مجلّة **الرّسالة**.

١٩٣٥ : **إحياء ذكرى الإمام محمّد عبده**. مجموع خطب ألقيت بمناسبة الاحتفال بذكرى وفاة عبده. طبع الأهرام.

١٩٣٥ : عباس محمود (من المتأثرين بمصطفى عبد الرازق)، **الإسلام والتجديد في مصر** (القاهرة، ٢٩٤ ص). ترجمة لكتاب شارلز آدامس الصادر بلندن سنة ١٩٣٣.

١٩٤١ : عثمان أمين، «محمد عبده ومحاولاته إصلاح الأزهر». مجلّة **الرّسالة**، عدد ٤٠٥، السنة التاسعة.

١٩٤١ : مصطفى المراغي، «الشّيخ محمد عبده بمناسبة ذكراه السادسة والثلاثين». **الرّسالة**، ٤٢٠، السنة التاسعة.

١٩٤٢ : محمد البهي، «الأزهر والإمام محمد عبده». **الرّسالة**، ٤٨٧، السنة العاشرة.

١٩٤٤ : محمود شلتوت، «الشّيخ محمد عبده وطريقته في التفسير». **الرّسالة**، ٥٧٦، السنة ١٢.

١٩٤٤ : عثمان أمين، **محمد عبده** (سلسلة أعلام الإسلام، القاهرة، ١٤٢ ص).

١٩٤٥ : عبد المنعم حمادة، **الأستاذ الإمام محمد عبده** (القاهرة، ٣٥٠ ص). أهم ترجمة بعد **تاريخ الأستاذ الإمام**، أهداها صاحبها إلى الملك فاروق.

١٩٤٥ : مصطفى عبد الرازق، **محمد عبده**: محاضرات ألقيت سنة ١٩١٩ (المطبعة العصريّة، ٢٥٦ ص).

١٩٤٨ : أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**.

ما هي أهم الاستنتاجات التي يمكن الخروج بها بعد التأمّل في هذه المعطيات؟

لقد شهدت الكتابات حول عبده تضخّماً ملحوظاً في الثلاثينات، وأجمعت أولاها على إدانة ما لحقه من نسيان أو تشويه. وقد يبدو غريباً أن يكون عبده قد نسي في فترة قريبة من وفاته مع ما يتمتّع به من شهرة اليوم، لكن تلك الشهادات لا تدع مجالاً للشكّ. نقرأ مثلاً في المقدّمة التي كتبها مصطفى عبد الرازق بمناسبة تعريب كتاب **الإسلام والتجديد** هذه الشهادة الثمينة: «في بعض سنوات الحرب، شهدت في الجامعة المصريّة قبل ضمّها إلى وزارة المعارف حفلة جمعت جمهرة من شباب العلم، وخطب فيها طائفة من كبار الأدباء وكبار الأساتذة. وكان يجري على ألسنة الخطباء ذكر أئمة النهضة الحديثة في مصر في فروعها المختلفة من سياسيّة واجتماعيّة وعلميّة، فتهتف

الجموع ويبلغ حماس الشباب أقصاه، حتى إذا جرى ذكر الشّيخ محمد عبده خفت هنا صوت الشباب وفترت حدّة الهاتفين».

تؤكّد هذه الحادثة تسليم الجيل التالي لعبده بالتهمة التي كان أطلقها ضدّه القصر والمحافظون أي العمالة للحماية البريطانيّة التي تساوي في الوعي الشعبي المروق عن الدين. هذا ما تدعّمه شهادة أخرى بقلم المراغي الذي كتب في مقال صادر سنة ١٩٤١ : «ذهب الشّيخ إلى جوار ربّه منذ ست وثلاثين سنة وكان فضله مجحوداً وكان يرمى بالكفر والزندقة»، ويضيف: «وسيتجلّى للناس جميعهم عندما ينصفه التاريخ ويتقادم العهد أنّه علم من أعلام الأمّة ومجدّد من مجدّدي الإسلام وأنّه أحد رجال السلف الصالح»[1]. أي أنّ الأمر كان لم يزل إلى ذلك التاريخ محلّ جدل كبير!

لهذا السبب كانت الكتابات حول عبده تخصّص فصولاً لتأكيد تديّنه وأيضاً للحديث عن حسن طويّته تجاه الأسرة الخديويّة. ورغبة في الدفاع عنه اتّجه بعض الكتاب إلى المبالغة فقدّموه في صورة رجل الدين المحافظ وتجاهلوا مساندته للثورة العرابيّة وعداوته لمحمّد علي وأحفاده.. إلخ. فهذا عبد المنعم حمادة يؤكّد الشهادتين السابقتين في كتاب يعدّ من أهمّ ما نشر في هذه الفترة، فيقول: «الغريب أن تسري هذه الفرية (= معاداته للدين والأسرة الخديويّة) بين الناس فيصدّقها بعضهم كأنها حقيقة واقعة (...) ومن هؤلاء الذين صدّقوا هذه الفرية الكاذبة والتهمة الباطلة شباب لا يعلم كثيراً ولا قليلاً عن الإمام، إما لأنّه لا يميل بطبعه إلى قراءة شيء يتعلّق بالناحية الدينيّة وانشغاله عن ذلك بشؤون السياسة أو شؤون الثقافة الحديثة، أو لخوفه من القراءة لهذا الرجل وتتبّع أفكاره وآرائه فيتّهم في عقيدته كما اتهم الرجل نفسه»[2]. لكنّه يتوسّل للدفاع عنه بالخرافات والمبالغات، من ذلك مثلاً أنّه أراد أن يخفف من وقع ما ذكره لورد كرومر في مذكراته من أنّ عبده عاد من المنفى بفضل تدخّل الإنجليز فزعم أنهم لم يتدخّلوا إلاّ خشية أن تبلغ دعوته إنجلترا فيعتنق أهلها الإسلام، بل ذهب إلى حدّ الزّعم أنّ الملكة فكتوريا تدخّلت شخصياً لدى السلطان العثماني لإعادته إلى وطنه خوفاً من أن ينشر الإسلام في بلدها!

وإذا كانت السياسة قد غيّبت ذكرى عبده في مرحلة أولى فإنها هي التي ستنشر ذكره مجدّداً. لماذا كل ذلك الاحتفاء الذي لقيه في الثلاثينات؟ لا شك أنّ تعاقب السنين كان قد خفّف من حنق الأسرة الخديوية عليه، خاصة بعد تولّي فؤاد العرش (١٩١٧ - ١٩٣٦)، وكان حريصاً على أن يظهر بمظهر راعي العلم والدين كما يتّضح مثلاً من خلال إنشائه مجمع اللغة العربيّة سنة ١٩٣٢. لكن السبب الأهم في رأينا يتّصل

(١) **الرسالة**، عدد ٤٢٠، سنة ٩، ص٩١٥.

(٢) حمادة، **الأستاذ الإمام محمد عبده**، القاهرة، د.ت، ص٣٠٤.

بالأزهر، لقد أصبحت هذه المؤسّسة معضلة حقيقيّة نتيجة ترسّخ الجامعة المصريّة الحديثة، إلاّ أنّ أيّ قرار يتّخذ بشأنها كان يعدّ من باب المجازفة السياسيّة. كان من الضروري حينئذ أن تجد السلطة السياسيّة مدخلاً للأزهر من ذات تاريخه. لمَ لا تكون فكرة "الإصلاح" هي المدخل؟ هذه هي الوظيفة الجديدة التي سيطلب من عبده ميتاً أن يكون مشرّعها الرمزي، لذلك خرجت ذكراه من دائرة الممنوعات.

لا يتّسع المجال هنا للحديث عن إصلاح الأزهر، لا ذلك الحديث اللاّتاريخي المعهود، ولكن الحديث من زاوية تحليل المصالح والرهانات السياسيّة والاجتماعيّة، لذلك سنكتفي بالإشارة إلى شخصيتين ارتبط اسمهما بالإصلاح وبعبده في آن، وهما مصطفى المراغي ومصطفى عبد الرازق.

لقد خدم هذان الرجلان الإصلاح الذي كانت تريده السلطة للأزهر ولم يخدما بالضرورة الإصلاح الذي كان عبده قد أراده ولم ترضه السلطة. إنّ المتابع لما كان يكتب حولهما في الثلاثينات (ويتكرّر إلى اليوم) سيفاجأ أولاً بأنهما عُدّا دائماً من كبار تلاميذ عبده، وهو أمر يتطلّب التمحيص. لقد ولد المراغي سنة ١٨٨١، أي أنه كان في الرابعة والعشرين عند وفاة عبده، وهو لئن التقاه مرات فإنّ فارق السن ينفي أن يكون من مقرّبيه. وقد تولّى مشيخة الأزهر مرّة أولى فلم تدم ولايته إلاّ بضعة أشهر (من أيار/ مايو ١٩٢٨ إلى تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٢٩) لأنّه حاول الإصلاح فعلاً فثار عليه المحافظون واضطر للاستقالة. إنّ هذه الحادثة هي التي دفعت معاصريه إلى مقارنته بعبده، وقد مكّنه ذلك من الارتقاء مجدّداً إلى المنصب سنة ١٩٣٥ واحتفظ به هذه المرّة حتى وفاته سنة ١٩٤٥. ولم يكن ليحتفظ به عشر سنوات لو أنّه واصل تطبيق أفكاره، وإنّما أخذ يستفيد من اسم عبده ليحافظ على المنصب، ويتحدث عن الإصلاح دون أن يصلح الشيء الكثير، لكنّ السلطة السياسية كانت تستفيد من ارتباط اسمه بعبده لتجميد الوضع في مؤسسة ما فتئت تفقد الكثير من دورها، كما كانت عدة أطراف تدفع باتجاه تفجير زوابع من الجدل حول إصلاحات بسيطة.

أمّا مصطفى عبد الرازق الذي خلفه في هذا المنصب فلم يلتق بعبده إلاّ مرات قليلة أغلبها أو كلها بمناسبة زيارة عبده بيت آل الرّازق، إذ كان أبوه الشّيخ حسن من كبار أصدقائه[1]. وقد أمضى في هذا المنصب أقلّ من سنتين لم يترك خلالهما إلاّ أثراً ضئيلاً ولم تكن "الإصلاحات" التي قرّرها إلاّ جزئيّة غير ذات شأن. وعلى عكس المراغي فقد كان أكثر ميلاً إلى توظيف اسم عبده لصالح أفكاره من توظيفها لصالح طموحاته الشخصيّة، إلاّ أنه لم يكن يتمتّع لا بدهاء المراغي ولا بشجاعة عبده، فعجز

(١) حول العلاقة بين عبده وآل عبد الرازق، راجع: علي عبد الرازق، **من آثار مصطفى عبد الرازق**، مصر، ١٩٥٧.

عن السيطرة على الأزهر حتى قيل إنه توفّي بسبب نوبة قلبية إثر خصومة مع أحد الشيوخ.

ثم إن اعتقادنا أن إصلاح الأزهر لم يكن في الأصل من مشاغل عبده الرئيسيّة كما سنبيّن في فصل قادم، وإنّما اضطر إلى ذلك في ظروف معيّنة فتضخّمت المسألة حتى أصبح ذكر عبده مرتبطاً لدينا بالأزهر، وهو فيما نرى وجه من التشويه الذي لحقه فهو قد ارتبط بالأزهر بعد وفاته أكثر منه عند حياته. وبقطع النظر عن هذا الاعتبار، فإن قوانين إصلاح الأزهر التي صدرت في الثلاثينات والأربعينات لا تعكس بتاتاً عمق الإصلاح الذي كان عبده اقترحه بين سنتي ١٨٩٢ و١٩٠٤، فضلاً عن أنّ قيم المقترحات الإصلاحيّة تتغيّر بتغيّر الظروف والمراحل.

لم يكن المراغي إلاّ مصلحاً محافظاً ولم يكن مستعداً لمواجهة المحافظين ولا مواجهة السلطة ولا أن يخسر منصبه ثانية. وبما أننا درجنا في هذا الفصل على مراجعة التاريخ "الرسمي" بالالتجاء إلى الشهادات غير المباشرة فليكن شاهدَنا هذه المرّة معاصرٌ للرّجلين هو عبد المتعال الصعيدي، فهو يقول عن مشيخة المراغي الثانية: «كان الشّيخ المراغي يدين بالإصلاح حقاً، ولكنه لم يكن رجل ثورة كالشّيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، فلما أدركه في الإصلاح ما أدركه في المرة الأولى آثر هذه المرة ملاينة أهل الأزهر ومحاولة إرضائهم بالانتصار لبعض قديمهم، ولعل الذي حمله على هذا اليأس من إصلاحهم»[1]. أما عن عبد الرازق فيقول: «قد نشأ في بيت من أكبر البيوت المصريّة وهذه البيوت ينشأ أهلها على الدعة فلا يتحمّلون مشاق الدعوة إلى الإصلاح ولا يكلّفون أنفسهم التعب في سبيله. ولهذا ضاق الشّيخ مصطفى عبد الرازق بالأزهر وأهله مع أنّه آثر ملاينتهم مثل الشّيخ الأحمدي والشّيخ المراغي، وقد أراحه الله فعجّل بوفاته...»[2].

لقد أهمل التاريخ مثل هذه الشّهادات لأنّها تتعلّق بتلك المشاعر الإنسانيّة العاديّة التي تحرّك التاريخ حقاً، مشاعر الخوف أو الطمع أو اليأس أو الاستكانة.. إلخ. فضلاً عن أنّ التاريخ الرسمي قد احتفظ بالمراغي وعبد الرازق مصلحين من مصلحي الأزهر العظام فلم يعد مستعداً لمناقشة القضيّة، بل ارتسمت اعتباطاً سلسلة في الإصلاح (من عبده إلى الشّيخ شلتوت، وربّما تتواصل بعد ذلك) لتبرير القرارات التي ما فتئت السلطات السياسيّة تتخذها بشأن الأزهر. والمهمّ أن نلاحظ من خلال كل ما ذكرنا أنّ صورة عبده قد وصلتنا عاكسة مجموع هذه الظروف. لقد كانت الدوافع مختلفة بين رضا والمراغي وعبد الرازق وحمادة وشلتوت وغيرهم، إلاّ أن جامعاً جمع بينهم هو

---

(١) الصعيدي، **تاريخ الإصلاح في الأزهر**، القاهرة، ١٣٦٢/١٩٤٣، ص١٣١.

(٢) المرجع نفسه، ص١٣٩.

ارتباط طموحاتهم بمؤسسات دينيّة محافظة وسلطات سياسيّة رسميّة فمالوا بصورة عبده ما استطاعوا نحو المحافظة وخفّفوا من دعوته إلى الحريّة السياسيّة والدينيّة حتى كادوا يجعلونه أزهريّاً خالصاً وخديويّاً أميناً.

صورة عبده بعد ثورة يوليو ١٩٥٢:

إنّ الآثار المترتّبة عن قضيّة الإصلاح وما ثار حوله من جدل وجّهت إلى حدّ كبير الصورة الموروثة لعبده. وحتى بعد وفاة عبد الرازق، ظل اسم عبده يوظّف في كل مرة تطرح فيها القضيّة مجدّداً.

لكن المسألة أخذت منعرجاً حاسماً مع ثورة ١٩٥٢، لم يكن ممكناً للسلطة الجديدة أن تترك الأزهر على وضعه، خاصة أنّه مرّ قبيل الثورة بفترة اضطراب تعاقب خلالها على مشيخته ثلاثة علماء في أقل من خمس سنوات استقالوا جميعاً تحت الضغط[١]. في الآن ذاته لم تكن لحكومة الثورة خطّة واضحة المعالم فاضطربت حتى في اختيار الشخص المناسب لها، إذ أعادت الشّيخ عبد المجيد سليم ثم أقالته واتّخذت قراراً غريباً بتعيين عالم تونسي هو الشّيخ محمّد الخضر حسين وفي سنة ١٩٥٤ أقالته بدوره وعيّنت عالماً لم يكن يعدّ من كبار العلماء هو الشّيخ عبد الرحمن تاج وكان من أوّل المتحصّلين على شهادة عليا من الجامعات الفرنسيّة، ويبدو أنه كان أيضاً الأكثر تفهّماً لرغبات السلطة الجديدة إذ استمرّ في المنصب من ١٩٥٤ إلى ١٩٥٨ ثم عيّن وزيراً للشؤون الدينيّة. لقد وجدت الثورة طريقها إلى الأزهر شيئاً فشيئاً واتّجهت نحو فرض شكل من التأميم. مرّة أخرى كان لا بدّ أن تجد لقراراتها شرعيّة مستمدّة من تاريخ الأزهر نفسه فلم تجد أفضل من إحياء "سلسلة الإصلاح" الموهومة التي تبدأ بعبده، كما وجدت في شخص الشّيخ شلتوت الرجل المناسب لأنّه كان يعدّ من تلامذة المراغي، فنجح عبد الناصر في تمرير إصلاحات سنة ١٩٦١ تحت مشيخته[٢]، وهي إصلاحات جعلت نظام الأزهر قريباً من نظام الجامعة المصريّة رغم معارضة قطاع واسع من الأزهريين.

وإذا كانت ذكرى عبده من العناصر الرمزيّة التي أُقحمت لدعم "الإصلاح"، فإن الأمر تطلّب، أكثر من ذلك، مراجعة "صورته" من الأساس لتكون موافقة لخطّ الثورة. لقد سقط حكم الخديويين فلم يعد الكتّاب بحاجة إلى التخفيف من تاريخ عداوته لهذه

(١) هم محمّد مأمون الشناوي (١٩٤٧ ـ ١٩٥٠)، وعبد المجيد سليم (١٩٥١)، وإبراهيم حمروش (١٩٥٢).

(٢) راجع نصوص قوانين إصلاح الأزهر ومراحله في: **الأزهر في ١٢ عاماً**، القاهرة، الدار القوميّة للكتاب والنشر، ١٩٦٤.

الأسرة، وأصبحت الثورة قيمة إيجابيّة فانتفت الحاجة إلى التغاضي عن دوره في الأحداث العرابيّة، كان لا بدّ بالمقابل من التغاضي عن علاقاته بالإنجليز فأقحم اسمه بين روّاد الحركة الوطنيّة رغم أنّه لم يشارك فيها فعلياً. وإذا كان لهذا الاتجاه الجديد أثر محمود في تعديل رؤى كرّسها السابقون فلقد كان له أيضاً أثر سيّئ لأنّ إصلاح الخطأ كثيراً ما تمّ بالخطأ والمبالغة في الإثبات حلّت محلّ المبالغة في النفي.

ففي سنة ١٩٥٥ نشر عثمان أمين الصيغة العربيّة لأطروحته حول عبده حيث أراد أن يسقط عليه حاجات جيل جديد باحث عن القدوة في الدين والفكر والوطنيّة معاً، فأرهق عبده عسراً إذ أراد أن يجد عنده الإجابات عن كل المساءلات الفلسفيّة من ديكارت إلى برغسون وانطلق يقارنه بالقدماء والمحدثين من الفلاسفة[1]. وفي سنة ١٩٦٠ نشر محمّد البهي كتاباً بعنوان **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**. كان هذا الكاتب قد أرسل إلى أوروبا ضمن وفد علمي يحمل اسم عبده، فاستغلّ معارفه البسيطة بالثقافة الأوروبيّة للتعريض بتأثّر العديد من المفكّرين المسلمين بذلك الفكر. إلاّ أنّ الغريب أنه يتفادى توجيه هذا النقد إلى عبده كما يتغاضى عن علاقاته بالاستعمار الإنجليزي، وكان يعدّ من المقرّبين إلى الشّيخ المراغي ومن المصلحين "المعتدلين"، فجعل عبده أزهرياً معتدلاً على صورته وصورة شيخه. بالمقابل نجد الشّيخ عبد المتعال الصعيدي الذي كان يعدّ من المصلحين "المتحمّسين" يقدّم عن عبده صورة أكثر قوّة في كتابه **المجدّدون في الإسلام** الصادر سنة ١٩٦٢، ويهتمّ بإبراز مواقفه السياسيّة الثوريّة. وفي السنة ذاتها أصدر مصطفى العقّاد كتابه **عبقريّ الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمّد عبده**، وقد وجّه الاهتمام فيه إلى القضيّة الوطنيّة وإلى مسألة الإصلاح على حساب الاهتمام الدقيق بأفكار عبده الدينيّة والفلسفيّة، على عكس كتابات عبد الرازق السابقة مثلاً. وفي سنة ١٩٦٣ نشر طاهر الطناحي **مذكّرات الإمام محمّد عبده**، فسلّط أضواء جديدة على موقف عبده الحقيقي من الثورة العرابيّة، لكنه مضى أبعد من ذلك إلى تصويره بصورة رجل الدين الثوري، وهي صورة تستجيب ولا شكّ لرغبات ثورة ١٩٥٢ التي كانت تواجه معارضة باسم الدين، وقد كتب بنفسه في المقدّمة: «إذا كنت قد عنيت بآثار الإمام محمّد عبده في هذا الوقت فذلك (...) استجابة لعناية الجمهوريّة العربيّة المتّحدة بذكرى أعلام العرب والإسلام والقيام على إحياء تراثهم» (ص١٥). إلى غير ذلك من الكتابات في نفس السياق.

بين الليبراليّة والسلفيّة:

كي تكتمل الصورة التي حاولنا رسم بعض معالمها، لا بدّ من تعميق البحث في

(١) عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، القاهرة، ط١: ١٩٥٥، ط٢: ١٩٦٥.

ثلاثة اتجاهات أخرى، هي أوّلاً صورة عبده من خلال كتابات التيارات الليبراليّة، ثانياً من خلال كتابات الفترة الناصريّة، ثالثاً من خلال كتابات التيّارات الدينيّة.

لا يتّسع المجال هنا لهذا البحث، وقد قدّمنا إشارات يمكن أن تمثّل مشروع كتاب جديد يقوم كلّه على بحث التقبّل، لكن نودّ أن نناقش فكرة أخيرة علقت بعبده هي انتماؤه إلى التيار الديني مقابل التيار الليبرالي أو التحديثي. يكفي التذكير هنا بحقيقتين:

أولاً، إن القطيعة بين التيار السلفي أو الديني والتيار الليبرالي أو التحديثي لم تحتدّ إلاّ بعد جيل عبده وإن كان جيله قد حمل بذورها. وكل الأوائل الذين كتبوا حول عبده، من أمثال مصطفى عبد الرازق وعثمان أمين وعبد المنعم حمادة وشارلز آدامس.. إلخ، جعلوه على رأس تيّار يضمّ أحمد لطفي السيّد وسلامة موسى وطه حسين وعلي عبد الرازق وغير هؤلاء من الشخصيات التي نميل اليوم إلى تصنيفها ضمن التيار التحديثي الليبرالي بل يتّجه البعض إلى اتهامها بالتغرّب والتنكّر للتراث. كما أنّ كلّ هذه الشخصيات قد كتبت حول عبده فقرات تمجيديّة ونازعت المحافظين أبوّته ردحاً من الزمن.

ثانياً، إنّ المحافظين، سواء منهم المنتمون إلى مؤسسات رسميّة أو المنخرطون في العمل السياسي، لم يستسيغوا قطّ أفكار عبده وشكّوا باستمرار في ولائه الديني والوطني ولم يقبلوه إلاّ بشرط تجريد أفكاره مما تحمله من عناصر الجرأة. فهذا سليمان دنيا يقول عنه إنه «إذا لم ينقص العقل حقّه فهو قد جاوز به حدّه» وإنّه «يحاول أن يوسّع سماحة الإسلام بما لا تتّسع له النصوص»، وأن اعتماد العقل هو «طريق تفريق للأمّة لا طريق تجميع، ذلك أنه إذا اعتمد كل إنسان على نفسه وعقله فقط فقلّما ينتهي واحد إلى مثل ما ينتهي إليه الآخر»[1]. مثال آخر هو ما ذهب إليه محمّد حسين الذهبي في كتابه **التفسير والمفسّرون** (القاهرة، ١٩٧٦) إذ يقول عن عبده وأتباعه: «عيوب هذه المدرسة (...) أنها أعطت لعقلها حريّة واسعة فتناولت بعض الحقائق الشرعيّة التي جاء بها القرآن الكريم وعدلت بها عن الحقيقة إلى المجاز والتمثيل (...) كما أنها بسبب هذه الحريّة العقليّة الواسعة جارت المعتزلة في بعض تعاليمها وعقائدها» (ج٢، ص٥٤٩). أمّا ممثّلو الإسلام السياسي فلعلّ أرفقهم بعبده كان سيّد قطب الذي اتهمه أيضاً بالإفراط في العقلانيّة وتحويل الحاكميّة من الله إلى العقل البشري وتقييد المشيئة

(١) **محمّد عبده بين الفلاسفة والكلاميين**، القاهرة، ١٩٥٨، ص٩ و٥٠ و٦٣. مع ذلك تجدر الإشارة إلى أن دنيا وإن كان من أعداء الفلسفة الإسلاميّة فهو من المختصّين فيها وإشاراته إلى أخطاء عبده في قراءة ابن سينا خاصّة مفيدة إلا أنه يجدر البحث فيما إذا ما كانت أخطاء حقاً أم هي نتيجة لاعتماد شرّاح فرس أو شيعة غير الذين تعوّد على اعتمادهم الفكر السنّي.

والقدرة الإلهيّتين[١]. أما ممثلو تيّار "الإخوان المسلمين" بتونس فقد أقصوه أصلاً من دائرة الإصلاح الديني وجعلوه والطهطاوي «شيخين مغرّرين متغرّبين»[٢]. وهذا أيضاً موقف غازي التوبة الذي يتعرّض في كتابه **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم** (بيروت، ط٣: ١٩٧٧) إلى ستّ شخصيات "إسلاميّة" يجعلها كلها منحرفة عن "المنهج الإسلامي الصحيح" عدا حسن البنّا. وقد نال عبده من التقريع النصيب الأوفر، فهو متّهم بتضخيم دور العقل (ص٥٢) وبكونه «أفتى بجواز التعاون مع الكفار وأهل البدع والأهواء» وأن فتاواه «حقّقت للإنجليز ما لم تحقّقه جيوش كاملة من حيث فتح النفوس لدسائسهم وتبرير التعاون معهم» (ص٥٤)، باختصار، يقول الكاتب: «وجد الاستعمار في محمّد عبده ضالته التي تحقّق له هدفه...» (ص ٤٢).

فالخلاصة أنه يمكن الحديث عن قراءة سائدة حول عبده قد فرضها رشيد رضا ومصطفى عبد الرّازق ثم تفرّعت إلى قسمين دون أن تختلف في مبادئها الرئيسيّة. الفرع الأول يمثّله الكتّاب العرب أمثال عثمان أمين وعبد المنعم حمادة وأحمد أمين ومصطفى العقاد، والثاني يمثّله المستشرقون من أمثال آدامس وجيب وشاخت وجوميه. وكان التيار الليبرالي العربي قد حاول بدوره تقديم قراءة أخرى لكنه تخلّى عن ذلك. ثم مع بداية الفترة الناصريّة ومن ثم تصادمها مع الأصوليّة، عاد بعض الكتاب لتوظيف صورة عبده ودفعوا بمنافسيه إلى إدانته. والمؤسف أنهم لم يتجاوزوا التّوظيف الأيديولوجي ولم يتكلّفوا جهد المراجعة والتطوير نحو التقدّم بالبحث العلمي أو التقدّم بمشروع تجديد الفكر الديني.

٢ ـ ملاحظات حول بعض الآثار المنسوبة إلى عبده

شهد خطاب عبده، لا شك، عمليات توظيف عديدة. لكن أكثرها خطراً هي تلك التي ذهبت إلى حدّ تحريف آثاره أو التشكيك في نسبتها إليه. لذلك يتعيّن أن نناقش بتفصيل ما يعلق ببعضها من إشكالات.

المقالات المنشورة في "الوقائع المصرية"[٣]:

سبق أن عرضنا الظّروف التي تمّت فيها أوّل عمليّة جمع لآثار عبده، وقلنا إنّ

---

(١) **في ظلال القرآن**، بيروت، م٦، ص٣٩٧٩.

(٢) **ما هو الغرب؟** تونس، دار المعرفة، د.ت.

(٣) هي من أولى الصحف المصرية، تركت أثراً في النهضة الفكرية وعيّن عبده محرّراً فيها في تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٨١. راجع: إبراهيم عبده، **تاريخ الوقائع المصرية**، القاهرة، ١٩٤٢.

اللجنة التي تشكّلت لهذا الغرض فرضت على رضا استبعاد كل ما من شأنه إغضاب بعض الأطراف السياسيّة، وأنه بدوره لم يصحّح الوضع أثناء الطبعة الثانية.

ويزعم رضا أنه اقتصر على المقالات ذات الطابع الإصلاحي، والحال أنّ عوامل سياسيّة كانت توجّه اختياراته واختيارات اللجنة وهي متّصلة خاصة بالثورة العرابيّة وبظروف الحركة الوطنيّة بعد سنة ١٩٠٥.

لقد كان موقف عبده في البداية متحرّزاً تجاه الثورة مسانداً لحكومة رياض باشا[1] صاحب الأفضال عليه وعلى الأفغاني قبله، لكن بعد استقالة هذه الحكومة بدأ يغيّر موقفه. وهو لئن لم يكن مرتاحاً لعرابي[2]، فقد كان يراهن على وجوه قياديّة أخرى ويرى أن من شأن هذه الحركة أن تدفع الخديوي لتقديم بعض التنازلات.

مرّ موقفه من الثورة العرابيّة إذن بعدّة مراحل وسجّل عدّة تطوّرات، والاقتصار على جزء من مقالاته المنشورة في تلك الفترة يؤدّي ضرورة إلى غمط هذا التطوّر. ههنا يبرز خطأ رشيد رضا الذي أهمل مقالات المرحلة الثانية فشوّه الحقيقة. على أنّنا نظنّه قد تابع عبده في ذلك، فالمرجح عندنا أنّ الأستاذ الإمام قد أوقعه بنفسه في الخطأ حين لم يحدّثه عن موقفه كاملاً. وهذا المثال يؤكّد مشاكل الشهادات غير المباشرة، فلو كان رضا شهد بنفسه الأحداث لما أخطأ وأوقع الآخرين في أخطائه.

المسألة الأخرى التي ينبغي الانتباه إلى نتائجها هي أنّ أعضاء اللّجنة المذكورة ورئيسها سعد زغلول (١٨٥٧ ـ ١٩٢٧) هم من زعماء الحركة الوطنيّة وكانت لهم ظروفهم الخاصة في التعامل مع الخديوي أو الإنجليز، ولم يكن من صالحهم الارتباط بأحداث سابقة، كما أنّ الصورة التي تقدّم حول عبده من شأنها أن تنعكس جزئياً عليهم لكونهم رفاقه في السابق.

إضافة إلى عوامل السياسة هناك الخطأ والسهو وضياع الوثائق. إنّ كل هذه العوامل مجتمعة غيّبت حوالى ثلاثين مقالاً من مقالات عبده في **الوقائع**[3].

---

(١) مصطفى رياض باشا (١٨٣٤ ـ ١٩١١)، تولّى رئاسة الوزراء في عهدي إسماعيل وتوفيق، هو الذي استقدم الأفغاني إلى مصر وعيّن عبده محرّراً في **الوقائع**.

(٢) أحمد عرابي باشا (١٨١٤ ـ ١٩١١)، ضابط مصري قاد ثورة الجنود المصريين وفتح أزمة مع الخديوي توفيق استغلّها الإنجليز لدخول مصر سنة ١٨٨٢. حوكم ونفي إلى جزيرة سيلان (سريلنكا حالياً).

(٣) تولّى طاهر طناحي ثم محمّد عمارة نشر أغلبها. راجع: **مذكرات الأستاذ الإمام والأعمال الكاملة**. ولا يزال الأمر يتطلّب مزيداً من البحث والتدقيق في رأينا.

«رسالة الواردات في سرّ التجليّات»[1]:

هي رسالة فلسفيّة صوفيّة سلّمها عبده قبل وفاته إلى رشيد رضا الذي نشرها في الطبعة الأولى من **المنشآت** ثم حذفها من الطبعة الثانية ونشرها مستقلّة.

تمثّل هذه الرّسالة شاهداً على التّلاعب بآثار عبده، فقد كان مصيرها التهميش، على عكس **رسالة التوحيد** التي نشرت عشرات المرّات. لا شك أنّ رضا كان يعلم أنّ حذفها من **المنشآت** وطبعها مستقلّة سيؤدّي إلى إهمالها. إلاّ أنّه لم يكتف بذلك، فقد كان عنوانها الأصلي «رسالة الواردات في سرّ التجليات»، فغيّره كما يلي: **رسالة الواردات في نظريّات المتكلّمين والصوفيّة في الفلسفة الإلهيّة**، غايته من ذلك أن يوهم القارئ أن الآراء الواردة فيها هي آراء بعض المتكلمين والصوفية وليست آراء عبده، أي أنّها مجرّد عرض لآراء الآخرين ـ وناقل الكفر ليس كافراً، كما يقال ـ. ثم عمد رضا إلى حيلة أخرى فأتبعها بنصّ لعبده عنوانه «العقيدة المحمّديّة» ليوهم القارئ أنّه ينسخ السابق، مع أن حقيقة هذا النصّ أنّ عبده كتبه استعداداً لاجتياز امتحان الأزهر وعرض فيه آراء أشعريّة خالصة تتناسب مع المعتقد الرسمي، فهو نصّ مدرسي لا قيمة له بتاتاً في التعبير عن آرائه الشخصيّة.

الحقيقة أنّ هذه الرّسالة قد أزعجت رضا فالتجأ إلى وسائل ملتوية للتقليل من شأنها، وجعل القرّاء يعتقدون أنّ عبده تراجع عن آرائه الجريئة فيها، ولو كان الأمر كذلك لما سلّمها للنشر في السنين الأخيرة من حياته، ولو كان مجرّد عارض لآراء الآخرين لما استعمل ضمير المتكلّم ورفض آراء وقبل أو اقترح أخرى. بل إنّ رضا يتجاوز ذلك إلى الإدانة الصريحة لعبده، فيكتب: «قد تمكّن (= عبده) في أواخر عمره من عقيدة السلف بعد أن اهتدى إليها بالإجمال كما بيّنها في حاشيته على العضديّة. ولو سألته اليوم عن حاله لقال كما قال الجنيد لسائله في منامه: قد طاحت تلك الإشارات وبطلت تلك العبارات وما نفعنا في هذا الشأن إلاّ هداية السنّة والقرآن...». فالعقل اللاهوتي إذاً أعيته الحجّة النصيّة لا يرى حرجاً في البحث عن الحجّة المناميّة، كما فعل البعض مع الجنيد ليردّوه إلى السنّة أو مع الأشعري ليقرّبوه من الحنبليّة، وهذا عين ما يفعله رضا ليسقط على عبده مساره العقائدي فيقرّبه إلى الوهابيّة.

لقد قبعت هذه **الرّسالة** في دائرة النسيان طيلة ثلاثة أرباع القرن وكان يمكن أن ترى النور مجدّداً سنة ١٩٧٢ عندما نشر محمّد عمارة **الأعمال الكاملة**، لكن عمارة ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه رضا فنفى كليّاً نسبة الأثر إلى عبده[2]. لو كان هناك سبب واحد للتشكيك في النسبة لكان رضا أوّل من تذرّع به، ولكن كيف يمكن

(١) القاهرة، المنار، ١٣٤٤/ ١٩٢٥.

(٢) **الأعمال الكاملة**، ١، ص٢٠٦ ـ ٢٠٩.

التشكيك في نسبة نصّ يستفتحه صاحبه بنسبته إلى نفسه ويقدّمه إلى تلاميذه على أنه من تأليفه، إلاّ إذا افترضنا منه الكذب الصريح؟ صحيح أن هذه **الرّسالة** تعكس التأثير الكبير الذي مارسه الأفغاني على عبده الشاب، لكن القاعدة أنّ النص ينسب إلى كاتبه، وكاتب **رسالة الواردات** هو قطعاً محمّد عبده.

يحتجّ عمارة على رأيه بأن سنّ عبده لم تتجاوز الثالثة والعشرين في تاريخ كتابة **الرّسالة** (١٢٩٠/١٨٧٢)، وهي سنّ لا تتناسب في رأيه مع طبيعة المواضيع المطروحة. والواقع أن المتعمّق في تحليل النصّ يجد فيه من الأخطاء والخلط ما يؤكّد فعلاً أنّ الموضوعات قد استعصت على كاتبه، ما يؤكد نسبته إلى عبده. كما يحتجّ بأنّ الموضوعات الفلسفيّة لم تكن معروفة قبل قدوم الأفغاني إلى مصر، في حين نعلم وجود سابقين مثل محمّد أكرم (الملقّب بالأفغاني أيضاً) وحسن الطويل الذي ذكر عبده أنّه حضر دروسه[1]، نعم لم تكن دراسة الفلسفة متداولة، لكنها كانت معروفة حتى قبل قدوم جمال الدين الأفغاني إلى مصر.

ويقول عمارة إنّ كل كتابات عبده قبل ١٨٨٠ كانت مسجوعة، وينتهي بنتيجة غريبة مفادها أنّ مقدّمة **الرّسالة** وحدها لعبده لأنّها مسجوعة، والبقيّة للأفغاني. والحال أننا نعلم أنّ من عادة النصوص التراثية أن تبدأ بمقدّمات مسجوعة دون أن يمتدّ السجع إلى المتن كلّه. هذا فضلاً عن أنّ نصوص عبده قبل ١٨٨٠ لم تكن كلها مسجوعة، كما يدلّ على ذلك مقال ورد في الطبعة الثانية من **المنشآت** كان نشر سنة ١٨٧٩ (ص٣٣٩ ـ ٣٤٣).

ومن سوء حظّ **رسالة الواردات** أنّ عمارة ينسبها إلى الأفغاني ثم لا يضيفها إلى الطبعة الثانية **للأعمال الكاملة** للأفغاني، مع أنّه أضاف **الحاشية على الدواني** (بيروت، ١٩٧٩ ـ ١٩٨١)، وأنّ علي شلش الذي استدرك على عمارة أخطاءه في **سلسلة الأعمال المجهولة** وقع معه في نفس الخطأ فيما يتعلّق بهذه **الرّسالة**.

الحاشية على شرح الدّواني للعقائد العضديّة (التعليقات):

يمثّل هذا النصّ في نظرنا أهمّ كتابات عبده الدينيّة، وقيمته تفوق عندنا قيمة **رسالة التوحيد**، وإن كان أقلّ شهرة منها.

وهو لم يهمل تماماً، إلاّ أنّ رضا زعم أنّ عبده تراجع عن كثير من الآراء الواردة فيه، فتابعه الباحثون في زعمه. ولئن سجّل أهميّته فإنّه لم يفرد له إلاّ خمسة أسطر في **تاريخه** مقابل ١٧٤ سطراً لتقريظ **رسالة التوحيد**.

وكان عبده نشر هذا الأثر سنة ١٣٢٢/١٩٠٤، وتقع هذه الطبعة في ٢١٢ صفحة

(١) راجع ترجمتيهما في: تيمور، **أعيان القرن الرابع عشر**، ط. منسوخة، تونس، ١٩٨٨.

بحرف مطبعي دقيق، وتتداخل في الصفحة الواحدة تعليقاته على شرح الدواني بتعليقات السيالكوتي عليها بنص العقيدة العضديّة. لقد كانت هذه طريقة عاديّة للطباعة في عصر لكنها منفّرة لا ريب للقارئ الحديث، فلا غرابة أن يفضّل القرّاء **رسالة التوحيد** بطبعات الأنيقة. على أنّ طريقة الطبع ليست وحدها العائق، فالأثر مكتوب بطريقة الشر القديمة، وهذا سبب آخر لنفور القارئ. وحتى عندما أعاد سليمان دنيا نشر الأثر سنة ١٩٥٨ بطريقة حديثة، فإنه قدّمه بدراسة مطوّلة ينتقد فيها بشدّة الآراء الدينيّة لعبده والغريب أنه جعل بعد ذلك عنوان دراسته عنواناً للأثر نفسه فجاء العنوان مضلّلاً.

وإذا كانت طريقة الطبع ومشاكل النشر وأسلوب العنونة عناصر ساهمت في تهميش الأثر، فإننا نعتقد مرّة أخرى أنّ رشيد رضا يتحمّل مسؤوليّة متميّزة وأنّه عمل عمداً على تهميشه لأسباب أيديولوجيّة وذلك عندما جعل القراء يعتقدون أنّ عبده قد تراجع عن الكثير من الآراء الواردة فيه وأن المرجع الأول لفكره الديني هو **رسالة التوحيد**.

ومن الغريب أن ينفي عمارة نسبة هذا الأثر إلى عبده مع أنه نُشر في حياته، وهو يعتمد في ذلك حججاً مثل التي فنّدناها حول الأثر السابق(١). لكننا نتوقّف أمام حجّة أخرى تتعلّق بوجود تاريخين مختلفين على الصفحتين الأولى والأخيرة: ففي الأولى يذكر اسم عبده مسبوقاً بلقب المفتي وتاريخ ١٣٢٢ (١٩٠٤) وفي الأخيرة يذكر مسبوقاً بكلمة "المرحوم" مع تاريخ ١٣٢٣ (١٩٠٥). ويتسرّع عمارة فيستنتج أنّ الناشر حرّف عمداً التاريخ الأوّل لأسباب تجاريّة، ويعدّ ذلك حجّة في نفي نسبة الأثر إلى عبده. ولو كان الأمر كذلك لما خفي آنذاك على معاصريه. والحقيقة أن تفسير المسألة هو أنّ تقنيات الطبع كانت تجعل عمليّة التصحيح طويلة، فالتاريخ الثاني هو تاريخ التصحيح، ويعني ذلك أن الطبع قد تمّ في حياة عبده الذي وافاه الأجل قبل تمام عمليّة التصحيح. ولا غرابة في كل هذا، ذلك أننا راجعنا الطبعة الأولى لـ **رسالة التوحيد** التي لا يشكّ أحد في نسبتها فوجدنا الظاهرة تتكرّر: نقرأ في الصفحة الأولى تاريخ ١٣١٥ وفي الأخيرة ١٣١٦.

رسالة التّوحيد:

نشرت مطبعة بولاق الطبعة الأولى من هذه الرّسالة وهي الطبعة الرسميّة التي صدرت في حياة المؤلّف، ثم أعاد رشيد رضا نشرها بعد وفاة عبده، وإلى سنة ١٩٦٠ وصل عدد طبعات **المنار** سبع عشرة طبعة كلها طبعات رسميّة، يضاف إليها الطبعات غير الشرعيّة في لبنان وغيرها من البلدان. و**الرسالة** مشهورة وقد نقلت إلى عديد اللغات. ونادراً ما اهتمّ الباحثون بالمقارنة بين طبعتي "بولاق" و"المنار"، والحال أن بينهما اختلافات ذات دلالة.

(١) **الأعمال الكاملة**، ١، ص٢٠٦ ـ ٢١٩. وقد ناقشناها بتفصيل في كتابنا: **الأفغاني**، م. م، ص٢٠ ـ ٣١.

لقد أضاف رضا إلى النصّ الأصلي تعليقات من عنده رغم أنّ عبده شدّد على أن ينشر كتابه دون إضافة. وليست هذه التعليقات مستمدّة من الملاحظات التي سجّلها عبده على نسخته الشخصيّة، إذ إنه سجّل حوالى سبعين تقييداً بين توضيح وتصحيح، في حين تبلغ تلك التعليقات مئة وثمانين تعليقاً. وتتمثّل خطورتها في كونها توجّه فهم القارئ وجهة قد لا تكون دائماً تلك التي أرادها صاحب النصّ، بل هي نقيضها أحياناً.

لتوضيح قولنا نأخذ مثلاً التعليق التالي: «كان الأشعري معتزلاً فرجع إلى مذهب أهل السنّة في أهمّ مسائل الخلاف بينهم وبين المعتزلة ثم انتهى إلى مذهب السلف من كل وجه وصرّح باتباع الإمام أحمد بن حنبل كما ترى في كتابه **الإبانة**، وكذلك كبار النظّار من أنصاره كإمام الحرمين وقبله والده الإمام الجويني وبعدهما الغزالي ثم الرازي»[1]. إن أيّ شخص له إلمام بسيط بتاريخ الفكر الديني في الإسلام سيصدم أمام هذا التاريخ المتصنّع، فلم ينه الأشعري حياته حنبلياً ولم يكتب **الإبانة** إلاّ اتقاء شرّ الحنابلة، ولم يكن الأئمّة المذكورون من معاصريه حتى يتابعوه في تحوّله المزعوم إلى الحنبليّة. لكن ما يهمنا هنا هو شيء آخر، ما يهمنا هو أن ننبّه إلى خطورة التعليق على النصّ بما يخالف معناه، بل يناقضه تماماً. لقد أشاد عبده بالأشعريّة في **رسالة التوحيد** لأنّها مثّلت في رأيه وسطاً بين تطرّف المعتزلة في العقل وتطرّف الحنابلة في النقل، ثم انتقد الحنابلة لجهلهم وتعصّبهم الذي بلغ بهم حدّ تكفير الأشعري. وما يقوله عبده هو أقرب إلى الحقيقة التاريخيّة، لكن رضا يشرحه بما يناقضه، ذلك أن "السّلف" لدى رضا هم الحنابلة، بينما لم يكن عبده يعتبرهم إلاّ متطرّفين. إنّ رضا لا يكتفي بمحاولة أن يسقط على أستاذه مساره العقائدي الشخصي الذي انتهى به إلى الوهابيّة[2]، بل هو يؤوّل تاريخ الكلام الإسلامي كله بهذا الاتجاه، فيجعل كل المتكلمين ينتهون إلى اعتناق المذهب الحنبلي.

على أنّ تلاعب رضا بالنص لا يقف عند حدود التأويل المغرض بل يصل إلى الحذف الصريح، فقد حذف فقرة تتعلّق بمسألة خلق القرآن.

يعلم الجميع ما لهذه المسألة من خطورة في التاريخ الإسلامي. وإذا كان الاتجاه السنّي قد اعتبر عقيدة القدم عقيدة رسميّة لا جدال فيها، فإنّ عبده سيكون أوّل المتكلّمين المعاصرين الذين يرفضون هذا الموقف ويتّجهون إلى الدفاع عن مذهب الخلق. لقد عبّر عن رأيه بوضوح تامّ في **الحاشية على الدواني**، وأعاده باختزال في **رسالة التوحيد**، لكن رضا حذف الفقرة واعترف بالحذف لمزيد من المغالطة، إذ زعم

(١) **رسالة التوحيد**، مطبعة المنار، القاهرة، ١٣٢٦/١٩٠٨، ص١٨.

(٢) يكتب في تعليق آخر (ص٢٢) عن الوهابيّة: «هي الآن تعمّ الشرق والغرب وستكون عمدة جميع مصلحي الأرض».

أن عبده هو الذي كتب على نسخته الشخصيّة: «في الطبعة الثانية يحذف القول في خلق القرآن» وأضاف: «بيّن لنا السبب في ذلك في الدرس فقال إنه التزم في **الرّسالة** مذهب السلف وهذه المسألة من البدع التي ليست من مذهبهم. وكان الذي ذكّره بذلك الشّيخ محمّد محمود الشنقيطي رحمه الله، فأذعن وذكر ذلك في الدرس. وقد نوّهنا بذلك في مقالة **للمنار** عنوانها: سجايا العلماء» (ص٤٧).

إنّ قول رضا هذا هو نموذج لطريقته في التلاعب بالنصّ، فهو يبدو بمظهر الحريص على عرض كل شيء بتفصيل، لكنه في الواقع يقول نصف الحقيقة ليضلّل القارئ عن الحقيقة ويعتمد استراتيجيّة الخطاب المضمّن عندما يوقعه في النتيجة الخاطئة دون أن يصرّح بها فيحرّف الحقيقة دون أن يتورّط في الكذب[١]. لو كان عبده غيّر رأيه لحذف أيضاً ما كتبه حول المسألة في **الحاشية على الدواني** التي نشرها سنة ١٩٠٤، فتمسّكه فيها بمذهب الخلق هو أكثر وضوحاً وجرأة. لكن ليس من المعقول أصلاً أن نتصوّر أنه غيّر رأيه والحال أنه يكتب في الفقرة المحذوفة: «القائل بقدم القرآن المقروء أشنع حالاً وأخلّ اعتقاداً من كلّ ملّة جاء القرآن نفسه بتضليلها والدعوة إلى مخالفتها» (ص٢٨ من طبعة بولاق). ولقد ناقض رضا نفسه بنفسه عندما استشهد بمقاله المنشور **بالمنار**، إذ بمراجعته نتبيّن أننا أمام روايتين مختلفتين: ففي المقال المشار إليه[٢] لا يقول إن الشّيخ الشنقيطي عاتب عبده لأنّه خالف قول السلف بل لأن المسألة خلافيّة، والحال أنه قصد بكتابه عرض ما هو متفق عليه بين المسلمين. وقد أجاب عبده أنه أصرّ على ذكر هذه المسألة نظراً إلى أهميّتها، فهذا يدل لا فقط على اقتناعه برأيه ولكن أيضاً على تضحيته بالمبدأ الذي التزمه في **الرّسالة** من أجل مقاومة فكرة قدم القرآن. والغريب أن يزعم رضا أن الشنقيطي هو الذي نبّهه إلى أنه يخالف بذلك مذهب السلف، وكأنّه يتصوّر أن يغفل عبده عن هذه المعلومة التي لا تغيب على المبتدئين.

الواقع أن عبده إذا ما فكّر فعلاً في حذف الفقرة المتعلّقة بخلق القرآن فلسبب آخر هو أنّه كان يرغب في المحافظة على ودّ شيوخ معتدلين مثل الشنقيطي لكسب أصواتهم في معركة إصلاح الأزهر وللتصدّي لمحاولات الخديوي عزله عن منصب الإفتاء، أمّا إذا ما أعيد نشر الكتاب بعد موته فقد بطل الدّاعي أصلاً. لقد كان رضا عالماً بهذه الحقيقة لكنه تعمّد تجاهلها لأنّه لم يكن يستسيغ مخالفة عبده العقيدة التي تشكّلت حولها الحنبليّة المناضلة[٣].

---

(١) راجع ما ذكرناه في المقدّمة حول وظائف التضمين في الخطاب.

(٢) **المنار**، ج١، ط٢: ١٣٢٧/ ١٩١٠، ص٤٦٥. وكذلك **تاريخ**، ١، ص٩٦٥.

(٣) نقلت رسالة التوحيد إلى عدّة لغات أجنبيّة ويتعيّن دراسة هذه الترجمات من منظور كونها قراءات ممكنة للنصّ الأصلي. والملاحظ أن الترجمة الإنجليزيّة تسقط أيضاً الفصل المتعلّق بخلق القرآن.

الإسلام والردّ على منتقديه:

يجمع الأثر الصادر تحت هذا العنوان ست مقالات كان عبده نشرها في صحيفة **المؤيّد** المصريّة سنة ١٩٠٠. والثلاث الأولى هي ردّ على مقال نشره وزير فرنسي سابق هو غابرييل هانوتو (١٨٥٣ ـ ١٩٤٤) ونقلته نفس الصحيفة إلى العربيّة. أما الثلاث الأخرى فهي ردّ على حديث صحفي لنفس الشخص أدلى به إلى صحيفة **الأهرام**. وكان رضا قد أعاد نشر المقالات في الجزء الثاني من **التاريخ** مع عرض ظروف هذا الجدل، ثم جاء من بعده ناشرون[1] حذفوا ما كتبه هانوتو وأضافوا نصوصاً أخرى لعبده أو لغيره، ولا يخفى أن هذه الطريقة تنتزع الردود من سياقها الأصلي وتخرج بها من الخاص إلى العام.

الإسلام والنصرانيّة بين العلم والمدنيّة:

يتضمّن هذا الأثر الصادر سنة ١٩٠٢ خمس مقالات كان عبده نشرها في السنة ذاتها على صفحات **المنار** يردّ بها على فرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢)، صاحب مجلة **الجامعة**. يتعيّن إذن أن نتناول بالدرس ظروف هذه المجادلة لتنزيل آراء عبده في سياقها الأصلي.

يشترك رشيد رضا مع فرح أنطون في كونهما هاجرا من الشام إلى مصر فراراً من الكبت الفكري السائد آنذاك في الولايات العثمانيّة. وقد أسهما معاً، ولكن من موقعين مختلفين، في إثراء الحركة الثقافيّة في مصر، فأصدر الأول مجلّة **المنار** سنة ١٨٩٨/١٣١٥ والثاني مجلّة **الجامعة** في السنة الموالية. وفي عددها الصادر في ١٨٩٩/٥، نشرت **الجامعة** بدون توقيع مقال عبده الشهير «إنما ينهض بالشرق مستبدّ عادل». ثم في ١٩٠٢/٩ حديثاً له حول النهضة الصحفيّة بمصر. وكان عبده يقرأ الجامعة وأبدى إعجاباً بصاحبها. لكنه لم يكن ينشر مقالاته لا في **الجامعة** ولا في **المنار**، بل في **المؤيّد** التي يصدرها صديقه علي الليثي، ولم تكن المقالات التي تنشر في **المنار** إلا مقالات مستعادة، إلى أن وقعت هذه المجادلة مع أنطون.

لقد كان بين رضا وأنطون تحاسد يبرز من خلال إشارات ولمزات متبادلة عبر صحيفتيهما، وكان كلاهما يعاني من قلّة الرّواج، وقد اعترف رضا بأنّ سحب **المنار** لم يكن يتجاوز ١٥٠٠ نسخة وأنه اضطر إلى تخفيضه بعد ذلك إلى ١٠٠٠ نسخة، ولم

---

(١) مثلاً: مطبَعة التوفيق الأدبيّة: القاهرة، ١٩٢٤/١٣٤٣؛ الطناحي: القاهرة، ١٩٦٤؛ عبد الرحمن الجوزو: بيروت، ١٩٨٩.

تشهد مجلته إقبالاً، على ما يقول بنفسه، إلاّ في السنة الخامسة حيث استقامت موازنتها وبدأت تحقّق أرباحاً كافية[1].

هل من الصدفة أن تكون السنة الخامسة هي نفس السنة التي شهدت الجدل بين عبده وأنطون والتي بدأ فيها الأول ينشر مقالاته في **المنار** بعد أن كان ينشرها في **المؤيّد**؟ لن نتردّد في التأكيد أنّ رضا قد استفاد من الفرصة لترويج مجلّته، بل إنّه أجّج العداوة بين الرجلين وقاد حملة صحفيّة حوّلت الخلاف بينهما إلى صراع بين الإسلام والمسيحيّة، فكان أن كثر عدد قرّائه وأصبحت مجلّته تطبع على ورق فاخر فيما توقّفت مجلّة غريمه عن الصدور.

كان الدّافع إلى المجادلة مقال نشره أنطون في العدد الصادر بتاريخ ٦/١٩٠٢ تحت عنوان «تاريخ ابن رشد وفلسفته». وكيفما افترضنا تقبّل المسلمين لهذا المقال فإنّ نشره لا يمكن أن يعدّ أكثر جرأة من نشر مقال آخر في نفس العدد هو فصل من كتاب رينان **حياة المسيح** الذي نعلم أنه أثار حفيظة المسيحيين في أوروبا نفسها وكاد أن يصادر. من المؤكد إذن أن أنطون لم يكن يقصد الإساءة إلى الإسلام، وعبده نفسه لم يتهمه بهذا الاتهام بل ردّ عليه بكثير من الاحترام وناقشه في مواضيع فلسفية بحتة.

فكيف تحوّل الجدل بعد ذلك إلى معركة دينيّة؟ هناك جوانب فكريّة سنحللها في موضع آخر، تهمّنا هنا المعطيات المباشرة التي تثبت أن صراعاً تجارياً قد تحوّل إلى معركة دينيّة. لقد تفطّن أنطون إلى أن توسيع الجدل مع المفتي من شأنه أن يجلب الاهتمام لشخصه ولمجلّته، في حين تفطّن رضا إلى أن البروز بمظهر المنافح عن الإسلام يحقّق له نفس المكاسب، هكذا تضخّمت المسألة إلى حدّ أنّ رضا أصبح يدعو المسلمين إلى مقاطعة مجلة غريمه غيرةً على دينهم كما كان يعلن عن قرب صدور ردود عبده في مجلته وكأن مستقبل الإسلام منوط بها. وإنما كان مقصده الحقيقي قطع الطريق على الناشرين الآخرين حتى لا يطبعوا الردود قبله، مع أنّ عبده كان يسمح للجميع بنشر ما يكتبه ولا يطالب بمقابل.

كما أن عبده كان كثير التنقّل في تلك الفترة فحاول مقابلة أنطون نفسه في الإسكندريّة، فلم تسنح الفرصة فأرسل إلى رضا ردّه الأوّل واقترح أن ينشر في المجلتين معاً وهو أمر كان يسعد أنطون كثيراً إلاّ أن رضا سارع بنشره في **المنار** واكتفى بإرسال نسخة منه إلى أنطون بعد النشر لا شكّ أنها زادته غيظاً. كما أنّ متابعة دقيقة للمراسلات بين عبده ورضا تبيّن أنه كان يقدّم له معلومات مشكوكاً فيها حول أثر الكتاب لدى المسيحيين إذ زعم أنهم معجبون به مع أنه مسيء للمسيحية. والأكيد أن قليلين كانوا ينتبهون إلى مقال أنطون لولا هذا الصخب الذي أحدثه رضا وأنطون

(١) راجع مقدّمة الطبعة الثانية من المجلّد الأوّل، م.م.

لأسباب تجاريّة. على أن هذا لا يقلّل من قيمة هذه المجادلة التي لا نتردد في اعتبارها أهم مجادلات الفكر العربي في عصر النهضة.

تفسير القرآن:

معلوم أنّ عبده لم يفسّر كل القرآن ولم يحرّر بنفسه ما فسّره، بل إن رضا هو الذي قيّد دروسه في التفسير وواصلها بعد وفاته، وحتى الجزء المنسوب إلى عبده لم يطّلع صاحبه عليه كله[١].

وإذا كان من العسير أن نخرج باستنتاجات في هذا الشأن، نظراً إلى أن رضا بدا حريصاً على التفريق بين أقواله وأقوال أستاذه، وإلى أنّنا لا نملك تقييدات أخرى لدروس التفسير، فلا مناص من التأكيد أن صدور تفسير باسم رجلين لهما منهج مختلف ومواقف متضاربة أحياناً لا بدّ أن يكون مثاراً للخلط[٢]. كما أن تجاور الآراء يؤدّي حتماً إلى توجيه القراءة (كما أشرنا سابقاً بخصوص تعليقات رضا على **رسالة التوحيد**)، ولنقدّم هنا مثالاً يمكن القياس عليه: لقد اقترح عبده اعتبار الملائكة رمزاً لقوى الطبيعة، فثار المحافظون على رأيه، ويبدو أنّ رضا لم يرتح له بدوره، فطلب منه مراجعته قبل النشر. ولم يكتف عبده بالإصرار على رأيه بل أضاف فقرة هاجم فيها منتقديه قائلاً: «فليرجع هؤلاء إلى أنفسهم ليعلموا أنّ الذي وقر فيها تقاليد حفّت بالمخاوف لا علوم حفّت بالسكينة والطمأنينة (...). ولو علموا أن العالم بأسره فانٍ في نفسه وأن ليس في الكون باق كان أو يكون إلاّ وجهه الكريم وأن ما كشف من الكون وما لطف وما ظهر منه وما بطن إنّما هو فيض من جوده ونسبة إلى وجوده (...) لو عرفوا ذلك كله لأطلقوا لأنفسهم أن تجول في تلك الشؤون حتى تصل إلى مستقر الطمأنينة حيث لا يتنازع العقل شيء من وساوس الوهم ولا تجد طائفاً من خوف ثم لا يتحرّجون عن إطلاق لفظ مكان لفظ» (**تفسير المنار**، ١، ص٢٦٩). واضح أن عبده يؤسّس رأيه على دعامة من الفكر الصوفي ومبدأ وحدة الوجود وأنه مقتنع تماماً بما يقول. إلاّ أن رضا يمضي يلتمس له الأعذار ويزعم أنّه قال ذلك تقريباً للحقائق الدينية إلى نفوس المتشكّكين. إنّ أمثلة من هذا القبيل تبيّن كيف يخضع خطاب ما لعمليّة "تطهير" تهمّش فيه ما كان أصيلاً بتوجيه القراءة غير الوجهة التي أرادها صاحبها. وليس هذا منهج رضا وحده، بل هو وجه من توظيف النصّ في كل قراءة ذات بُعد أيديولوجي، وتفكيك عملية التّوظيف هي مرادنا من كل هذا البحث.

---

(١) فسّر عبده القرآن من سورة الفاتحة إلى الآية ١٢٥ من سورة النساء، لكنه لم يطّلع إلا على جزء من تقييدات رضا لتفسيره. راجع **تفسير القرآن الحكيم** المشهور بـ **تفسير المنار**، بيروت، دار الكتب العلمية، ج١، ص٢١.

(٢) يبدو ذلك مثلاً من خلال أطروحة جوميه التي تدرس **تفسير المنار** وكأنه تعبير عن وجهة نظر واحدة.

الفصل الثاني

المسالك إلى التراث

«جلّ جناب الحقّ عن أن يكون
شريعة لكلّ وارد، أو يطّلع عليه إلاّ
واحد بعد واحد».

الحاشية على شرح الدّواني

١ ـ إعادة تشكيل الخطاب الدّيني

أدبيّات الشّروح والحواشي:

من نصوص محمد عبده المهمّشة حاشية كتبها على شرح جلال الدين الدّواني[١] لكتاب في العقائد يعرف بـ **العقائد العضديّة**، نسبة إلى صاحبه عضد الدين الإيجي[٢]. ماذا تمثّل أدبيّات الشّروح والحواشي؟ كيف التعامل مع جنس كتابي ساد العصر الوسيط وميّز الثقافة العالمة في المرحلة المدرسيّة؟

ينبغي أن نزاوج هنا بين التحليل الدلالي والتفسير الاجتماعي: إن أوّل وظيفة للشرح هي إعلان انخراط النصّ الشّارح في تقليد معيّن. ذلك أنه لم يكن صدفة أن يسود الشرح مع تنامي نظام المدارس، فنظام النصّ ونظام المؤسّسة يتكاملان لفرض قواعد تجانس وتنميط. وكما أنّ المؤسّسة تحدّد النصوص المسموح بتدريسها، أي بشرحها، كذلك يحدّد الشرح، باعتباره جنساً كتابياً، حدود العمل الذهني وآليّاته. ينبغي التمييز ههنا بين معنيين، فهناك الشرح، بمعنى توضيح المعاني الغامضة في النصّ، وإذا كان كلّ نصّ قد يحتاج إلى مثل هذا الشرح فإنّ النصّ الوسيطي بصفة خاصّة قد ضخّم هذه الحاجة، إذ إن آليّات توزيع المعرفة قد أنتجت الكتابة المعقّدة وشجّعت تضمين الألفاظ المعدودة أكثر ما يمكن من المعاني ليسهل حفظها عن ظهر قلب، كما لم تر بأساً في اختزال المسائل إلى حدّ التعمية نظراً إلى أنّ النصّ لم يكتب ليُقرأ بل ليُشرح، أي أن حدوده لا تنتهي بنهاية ألفاظه بل هو نصّ مفتوح متواصل عبر شروحه. وهناك الشرح الذي هو "كتابة على الكتابة"، مواجهة بين مضاف شخصي وتراث مجموع، حركة تنقّل بين عصور وبيئات مختلفة تبدو المعرفة خلالها تراكماً وخطاً مستقيماً لا ينقطع بين "المتقدّمين" و"المتأخّرين"؛ فآراء أولئك وهؤلاء تعرض متداخلة، محدّدة في مجموعها لا في تفاصيلها السياج الذي ينبغي أن لا تتجاوزه الإضافات الشخصيّة.

---

(١) جلال الدّين محمّد الدّواني (٨٣٠/ ١٤٢٧ ـ ٩٠٧/ ١٥٠٢)، عالم من أصل فارسي له مؤلّفات كثيرة في الكلام والتصوّف.

(٢) عضد الدين الإيجي (ت٧٥٦/ ١٣٥٥)، متكلّم وفقيه شافعي مشهور بكتابه **المواقف** الذي يُعتبر إحدى موسوعات علم الكلام الإسلامي.

لا بدّ أن نتخلّى عن النظرة السائدة التي تعتبر الشرح مجرّد ترديد، إنّما هو "إبداع" بالمعنى الذي كانت تعنيه هذه الكلمة، أي تعبير عن آراء "جديدة" هي عودة إلى مواقف قديمة تناستها الأجيال جهلاً أو جحوداً. لا يقول الشارح إنه يبتدع رأياً بل ينبغي أن يقول إنه يشرح النصّ أفضل من غيره كي يكون رأيه مقبولاً، لأن شرعيّة تقديم معنى العبارة هي غير شرعيّة التعبير في ذاته. إنّ النشاط الذهني كلّه لا يخرج حينئذ عن حدود "الفهم" والبحث عن مقاصد النصوص المرجعيّة.

من هنا، فإنّ الشرح الذي بين أيدينا، أي **حاشية عبده** (أو تعليقاته) **على شرح الدّواني** للعقائد العضديّة، ينبغي أن لا يعتبر مجموع نصوص ثلاثة بل نصّاً واحداً يتركب من ثلاثة أجزاء («عقائد الإيجي» و«شرح الدواني» و«تعليقات عبده»). يتجلّى هذا التداخل على أفضل وجه إذا قرأنا المجموع في الطبعة الأولى (المطبعة الخيريّة، ١٣٢٢/ ١٩٠٤) المحافظة على التقليد القديم في تقسيم الصفحة، عكس الطبعة الجديدة التي تلبّي حاجة القارئ المعاصر في التفريق بوضوح بين النصوص، فتُضعف بذلك الشعور (الوهمي) بتواصل الثقافة الإسلاميّة دون نتوءات ولا انقطاعات. وتتمثّل وظيفة النصّ الأوّل في أن يكون "النصّ ـ الذريعة"، أي أن يستعمله الثاني عناوين لمحاوره، أي أن يستمدّ منه شرعيّة التعبير تحت غطاء توضيح العبارة. يكفي أن نلاحظ أن حجم الثاني هو عشرات أضعاف الأوّل لنتأكّد من أنّ توضيح العبارة ليس إلاّ غطاء لإضفاء الشرعيّة على العبارة الجديدة. أمّا علاقة الثاني بالثالث فهي أن يكون له بمثابة التذكّرة، فهو يقدّم مادّة ضخمة جُمعت من مراجع عدّة يتحدّد عبرها السّياج الذي يتعيّن العمل من داخله والمكوّنات التي يمنع استعمال غيرها في التركيب "الجديد". أخيراً يمثّل النصّ الثالث آخر حلقات السّلسلة، وهو الحلقة الأضعف كونه الأكثر بُعداً عن مركز المرجعيّة، لكنّه يعوّض عن ذلك بكونه يقدّم آخر ما انتهى إليه البحث بعد قرون من الجدل وأجيال من الشرّاح. وكما نرى، لا شيء اعتباطياً في العلاقة بين "النصّ ـ الذّريعة" (النصّ المشروح) و"النصّ ـ المذكّرة" (الشرح) و"النصّ الخاتمة" (الحاشية)، فهذا التداخل يدعّم الشّعور بالتواصل الذي كان القارئ قد أحسّ به من خلال تقسيم الصفحات ويرسم عالماً متعالياً عن الزمان والمكان يتجاور فيه شيوخ من كل القرون ومن مختلف المراكز الإسلاميّة يتبادلون الرأي أو يتراشقون بالحجج.

الوضع التقليدي "الحاشية على شرح الدواني" (التعليقات):

كتب عبده حاشيته على شرح الدواني متقيّداً بهذا الإطار الذي رسمنا، وإذا كان النصّ قد نشر سنة ١٩٠٤ فإنّه قد حرّر قبل ذلك بكثير، إذ يرد في آخره أنّ سنة الفراغ من التحرير هي ١٢٩٢/ ١٨٧٦. ويبدو أنّه حاول أن يضمّنه خلاصة مطالعاته الشخصية من جهة، وما تلقّاه عن الأفغاني من جهة أخرى، وما درسه بالأزهر من جهة ثالثة.

لذلك تختلط أسماء الشرّاح المتأخرين الذين كانوا يدرّسون في الأزهر، مثل سعد الدين التفتازاني (ت٧٩١/ ١٣٨٩) والكلنبوي (ت١٢٠٥/ ١٨٠٥) وعبد الحكيم السيالكوتي (ت١٠٦٧/ ١٦٥٦)، بأعلام من المتقدّمين مثل ابن سينا، بشرّاح للشيخ الرئيس من الفرس أو الشيعة لم يكونوا يدرّسون في الأزهر ولكن من الجائز الافتراض أن يكون عرفهم بواسطة الأفغاني، مثل بهمنيار ونصير الدين الطوسي (ت٦٧٦/ ١٢٧٣) وصدر الدين الشيرازي (ت١٠٥٠/ ١٦٤٠). وقد اختار شرح الدّواني لأنّه يقدّم مادّة كثيفة، من المحتمل أيضاً أن يكون أعجب بعض الإعجاب بما أبداه الدّواني من استقلاليّة في الرأي وجرأة في مناقشة المتقدّمين. والأكيد أنّ الأفغاني هو الذي قرّب إليه هذا الأثر[١] وترك تأثيراً كبيراً في طريقة شرحه والآراء الواردة فيه، على أن هذا لا ينفي أنّه أثر معروف مدروس في الأزهر، بدليل عدد الحواشي التي كتبت عليه، وقد اعتمد عبده منها حاشيتي الكلنبوي والسيالكوتي، بل إنّ الأخيرة نشرت إلى جانب حاشيته في طبعة المطبعة الخيريّة (١٣٢٢/ ١٩٠٤). أمّا الإيجي فهو من كبار أعلام علم الكلام السنّي، وهو صاحب كتاب **المواقف** الذي يعدّ بشرح علي بن محمّد الجرجاني (ت٨١٦/ ١٤١٣) أكبر موسوعات هذا العلم.

تتعدّد المرجعيّات في هذا النصّ وتتوزّع على مختلف الأزمنة والتيّارات، فهناك ذكر لما لا يقلّ عن ١٢ مذهباً و٣٣ علماً، منهم الشيعة مثل الشريف المرتضى والطوسي وابن مطهّر الحلّي، والمتقدّمون من السنّة مثل الأشعري والغزالي والرازي، والمتأخرون منهم مثل التفتازاني والكلنبوي والسيالكوتي، والمعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، والفلاسفة غير المسلمين مثل أفلاطون وأرسطو، والفلاسفة المسلمون وعلى رأسهم ابن سينا المدعوّ بـ "الشيخ الرئيس"، والمتصوفون الإشراقيون مثل صدر الدين الشيرازي، .. إلخ. وتتميّز المصطلحات الواردة فيه بطابع فلسفيّ واضح: العينيّة والغيريّة، العلم الفعلي والعلم الانفعالي، اللاهوت والناسوت، التضايف الحقيقي والتضايف المشهوري، الوجوب بالذات والوجوب بالغير، .. إلخ.

ويخضع النصّ لقواعد الشرح المدرسي (السكولاستيكي)، فيُحترم الترتيب الذي وردت عليه المسائل في النصّ المشروح، وأوّلها قضيّة "الفرقة الناجية" التي يقدّم عبده بشأنها آراء في غاية الأهمية والجرأة، فلا نبالغ إذا قلنا إن تعليقه المطوّل عليها يمثّل أهم بيان تجديدي لعلم الكلام الإسلامي، بل للفكر الدّيني الإسلامي في العصر الحديث[٢]. ويمكن اختزال هذا البيان في مقاصد أربعة:

---

(١) شرح الأفغاني هذا الكتاب في درس خاص حضره بعض تلاميذه منهم عبده، كما شرح نصاً آخر للدواني هو "رسالة الزوراء" في التصوّف. راجع: **تاريخ**، ١، ص٢٦.

(٢) **الحاشية على شرح الدواني**، ط: ١٩٥٨، ص١ ـ ٢٩.

أولاً، تحديد جديد للأرثوذكسية: يبدأ الإيجي عقيدته بحديث الفرقة الناجية (ستفترق أمّتي ثلاثاً وسبعين فرقة...) فيعتبر أنّها الأشعريّة، ويمرّ الدّواني على هذا القول دون نقاش، دأب كل متكلّمي العصور المتأخّرة. أما عبده، فهو لئن شارك الفكر القديم اعتبار الحقيقة واحدة، فإنّه لم يسلّم أن تكون الأشعرية الفرقة المذكورة، فهو أول من يضع موضع تساؤل العلاقة بين "الحقيقة" والمذهب السائد، وبما أنّ «تعيين أيّ فرقة هي الفرقة الناجية، أي التي تكون على ما هو (= النبي) عليه وأصحابه، لم يتبيّن إلى الآن»، فإن باب الاجتهاد في العقائد ينبغي أن يظل مفتوحاً. ويستدل مطوّلاً على رأيه بحجج منها أنّ «ما كان عليه النبي وأصحابه» هي عقائد لم تردنا مفصّلة، وأن النصوص تحتمل دائماً تأويلات متعدّدة تثبت كل فرقة بها عقائدها، وأن الفرقة الواحدة قد تكون محقّة في بعض آرائها دون الكل، وأن أعلام الفرقة الواحدة يختلفون في الرأي، وأنّ الإيمان هو وجدان شخصي فلا يمكن أن يجبر شخص على اعتقاد غير ما يعتبره حقاً، وأن الفرق تتوارث عقائدها بالتقليد، .. إلخ. لقد واصل المنحى الأرثوذكسي بالاعتقاد بأحاديّة الحقيقة، لكنه زعزع البناء الأرثوذكسي القديم بتحويل الإيمان من انتماء جمعي (الفرقة) إلى موقف فردي، ومن طلب النجاة من النار إلى طلب الحقيقة بالاستدلال.

ثانياً، حصر الحقل الدّيني: إلى جانب فصله الأرثوذكسيّة عن النجاة والانتماء الجمعي عن الإيمان الفردي، يقيم عبده فصلاً إضافياً بين نوع من العقائد يتّصل بدائرة الإيمان ونوع يتّصل بدائرة الاستدلال، أي إنّه يفصل بين الدين والفكر الديني عبر حصر المسائل المتعلّقة بذاك ورفع القداسة عن المتعلّقة بهذا. يستدلّ عبده على هذه الفكرة الخطيرة باستدلالين، أولهما أنّ عقائد الجيل الأول لم تردنا مفصّلة، وثانياً أن لا فرق بين استدلال وآخر من حيث إمكانية تطرّق الخطأ، فلا يمكن لفرقة أن تجيز التأويل في مسألة وتمنعه في أخرى. والنتيجة أنّ النجاة والإيمان يرتبطان بحدّ أدنى من المسائل قد اتفقت عليها كل الفرق، بل كل الأديان، لا يستثني الكاتب من ذلك إلاّ "الوثنيّة" و"التعصّب". أما ما سوى ذلك فهو مسائل الاستدلال التي يجوز حولها الاختلاف. إن هذا التوزيع الجديد بين الدين والفكر الديني، بين الإيمان والاستدلال، بين الاختلاف والتوحيد، يمثّل دون شك وجهاً من وجوه رفع القداسة عن الفكر الديني حتى وإن ظل هذا الفكر معرفة تدور حول المقدّس، كما أنه تضييق لدائرة الإيمان وإطلاق مزيد من الحرية للنظر العقلي.

ثالثاً، تضييق سلطة النص: في نفس هذا السياق تتحدد سلطة النص، فهي ليست مطلقة بما أنّها رهينة التأويل الذي هو استدلال عقلي، «فإن قلت إنّ كلام الله وكلام النبي (ص) مؤلّف من الألفاظ العربيّة ومدلولاتها معلومة لدى أهل اللغة، فيجب الأخذ

بحق مدلول اللفظ كان ما كان، قلت: حينئذ لم يكن ناجياً إلا طائفة المجسّمة الظاهريون القائلون بوجوب الأخذ بجميع النصوص وترك طريق الاستدلال رأساً. مع أنه لا يخفى ما في آراء هذه الطائفة من اختلال، مع سلوكهم طريقاً ليس يفيد اليقين بوجه، فإن للتخاطبات مناسبات ترد بمطابقتها لا تكاد تعلم إلا للقائل، ومن ثم كان التحقيق أن الألفاظ لا تفيد اليقين بمدلولالتها لكثرة تطرق الاحتمال، فلا سبيل إلا إلى الاستدلال».

رابعاً، إعادة تأسيس علم الكلام: على عكس ما قد يتبادر إلى الذّهن، لا يعني رفع القداسة عن الفكر الديني تحويله إلى دائرة العلوم "الدنيويّة"، بل جعله في مقام أرفع من موقف "الإيمان"، لأنّ صاحبه يطلب "الحقيقة"، «فمن تحقّق بهذا النور فله النجاة والحبور، كان من كان». أما الوصول إلى هذه الدرجة فلا بدّ أن يقوم على منهج غير الذي استقر عليه علم الكلام الإسلامي. ويقترح عبده ههنا اقتراحين، الأوّل هو مشروع للتسامح الدّيني، يقول: «إنّ الجميع لمّا اتفق فيما جاء على لسان الشرع صريحاً في الأمور الثلاثة المتقدّمة (= الإلهيّات، النبوّات، المعاد) فقد صار ناجياً»، والثاني مشروع لإعادة تأسيس علم الكلام، يقول: «أو أنه يجب طرح جميع البراهين بين أيدي النظر، وأخذ المقبول منها وتزييف المنكر بعد اتفاق الكلّ في ذلك. وحينئذ فقد وقع الصلح بين الكلّ وذهب التحزّب، وهذا سبيل الحق ولكن لم يقع، ومدّعيه يكذّبه تحزّبه». إنّه مشروع لاهوت نقدي "مسكوني". لقد كانت نيّة عبده في **التعليقات** أن يقيم وفاقاً دينياً عبر هذا المنهج الجديد، يدفعه إلى ذلك تمزّقه بين صورة مثالية لإسلام أحادي موحّد وواقع تاريخي لإسلام تعددي، بين وحدة الاستدلال (حسب التصوّر المنطقي القديم) واختلاف الأطروحات.

الوضع الجديد «رسالة التوحيد»:

يعدّ هذا الأثر من أشهر كتابات عبده وكان في الأصل سلسلة دروس ألقيت على تلامذة مدرسة أهليّة ببيروت ثم أعيد تحريرها وألقيت أيضاً دروساً على عامّة المؤمنين بالأزهر. ويمكن أن نحدد من خلال المقدمة المبادئ الموجّهة وهي، كما سنرى، مختلفة عن تلك المتعلّقة **بالحاشية على شرح الدواني**.

فهذه الدّروس كانت تلقى على جمهور من الشبّان، ولا يخفى أنّ البيداغوجيا (علم أصول التدريس) تصبح في هذه الحالة أكثر أهمية من الدقة المعرفية. ثم ماذا تعني بيداغوجيا التعليم الدّيني؟ إنها تعني أساساً تعميق الإيمان. وهكذا فإن **الرسالة** هي عرض للعقائد أكثر من كونها بحثاً معمّقاً في قضايا الفكر الديني. وقد أشار صاحبها إلى أنه كتبها «في أسلوب لا يصعب تناوله وإن لم يعهد تداوله، وسير إلى المطالب من غير نظر إلاّ إلى صحّة الدليل، وإن جاء في التعبير عن خلاف ما عهد من هيأة التأليف،

رامياً إلى الخلاف من مكان بعيد، حتّى لا يدركه إلاّ الرجل الرشيد»[١]. فتحقيق الخلاف يترك إذن "للرشيد"، أي المختصّ الذي تجاوز مرحلة الإيمان، كما كان شأن متقبّلي **التعليقات**. ومن الواضح أنّ عبده لا ينفي الأهمية المعرفية للقضايا الخلافية، إنما يعمد إلى إبعادها عن جمهور لا يليق بها. صحيح أن البيداغوجيا تخفي مشغلاً أيديولوجياً هو تقديم الإسلام في صورة نسق أحادي موحّد، إلا أن المهم أن نلاحظ أنّ ذاك المشغل لم يكن الوحيد المسيطر على الخطاب، لكنه سيتضخّم شيئاً فشيئاً، ثم يكاد الجيل الذي تلقّى **الرسالة** عن عبده يكتفي به وينسى غيره. فهذا مصطفى عبد الرازق يكتب معلّقاً في إحدى حواشي ترجمته للأثر: «يريد الكاتب أن يقول إنه سيتجنّب الخوض في الاختلافات والمعارك الدينية التي مزّقت جسد الأمة الإسلامية. إن هذا الاتجاه يهدف إلى نبذ ما من شأنه أن يقسّم الإسلام وإلى إبراز الروابط التي توحّده، وهو اتجاه يعتمده اليوم المسلمون المتحررون في العالم كله، بل إن البعض يحاول تحقيق المصالحة بين الفرقتين الكبريين الشيعة والسنّة»[٢]. ها إنّ عبد الرازق يحوّل منهجاً بيداغوجياً وُضع ليناسب تلامذة المدارس إلى منهج ديني يعتمده المسلمون في العالم كله، فكأن المستوى الذهني لكل المسلمين أصبح في مستوى هؤلاء التلامذة.

وإذا ما تعاملنا مع ترجمة عبد الرازق على أنّها قراءة الجيل التالي لأثر عبده فلن نعدم الأمثلة على التأويل المضيّق الذي خضع له هذا الأثر. فقد ذكر عبده أنه «سلك في العقائد مسلك السلف ولم يُعب في سيره آراء الخلف»، فترجم عبد الرازق عبارة "سلف" بما يفيد سلف الإسلام[٣]، معاضداً بذلك رشيد رضا الذي كان يزعم أن عبده انتقل إلى المذهب السلفي عبر هذا الأثر، مع أنّ عبده إنما كان يقصد هنا سلف الأشاعرة، أي الآراء الأولى للأشعري ومعاصريه قبل نشأة جيل النظّار الذين أعادوا تأسيس المذهب على قواعد جدليّة فلسفيّة[٤]. إنّ خلط رضا وعبد الرازق وغيرهما بين الإسلام والأشعريّة إنّما ينسف تلك المحاولة الجنينيّة التي قام بها عبده للتفريق بين

---

(١) **رسالة التوحيد**، بيروت، ١٩٦٢، ص١.

(٢) *Risâlat al-Tawhîd*, trad. fr., Paris, Guethner, 1984 (1: 1925), note p. 2 .

(٣) Les premiers maîtres de l'islam .

(٤) المقابلة بين "السلف" و"الخلف" بهذا المعنى هي من الأمور الشائعة في كتب الكلام الأشعري. ويشرحها عبده في **الرسالة** بقوله: «إن الناصرين لمذهب الأشعري، بعد تقريرهم ما بنى رأيه عليه من نواميس الكون، أوجبوا على المعتقد أن يوقن بتلك المقدّمات ونتائجها كما يجب عليه اليقين بما تؤدّي إليه من عقائد الإيمان، ذهاباً منهم إلى أن عدم الدليل يؤدّي إلى عدم المدلول، ومضى الأمر كذلك إلى أن جاء الإمام الغزالي والإمام الرازي ومن أخذ مأخذهما فخالفوهم في ذلك وقرّروا أن دليلاً واحداً أو أدلّة كثيرة قد يظهر بطلانها ولكن قد يستدلّ على المطلوب بما هو أقوى منها فلا وجه للحجر في الاستدلال» (ص١١).

الإيمان والانتماء المذهبي، فالقضيّة ليست خطأ في الترجمة بقدر ما هي رفض لاشعوريّ لهذا التفريق. وإذا كان استعمال عبده نفسه للفظ "سلف" لا يخلو من اضطراب، فلأنّه يعكس التوتّر بين الوفاء للقديم الشائع والرغبة في التجديد، وهذا التوتّر الذي يدفع باتجاه التجاوز يختفي مع رضا وعبد الرازق والعديد من القراء الآخرين الذين يفضلون العودة إلى سكينة الأفكار القديمة.

على أنّ هذا لا يعني أنّنا نقصد تحميل الآخرين المسؤوليّة، لأنّ العائق الحقيقي لمشروع عبده كان أولاً بقاؤه في حدود النقد الكلامي وعجزه عن الانفتاح على النقد التاريخي، كما يتجسّد ذلك بجلاء من خلال المقدمة "التاريخية" لنشأة علم الكلام والتي تعيد كل مصادرات العهد المدرسي. فهو، في نظر عبده، علم يستمدّ مضامينه من القرآن، والصحابة هم مرجع التأويل الصحيح، وتأثيرات الثقافات السابقة للإسلام أو الأعراق غير العربية كانت دائماً سلبية، والخط الأشعري هو الخط الوسط، والسبب في نكبة الفلاسفة ليس تعاطي الفلسفة بل خلطها بالدين، والفلسفة واللاهوت المسيحي لم يكن لهما تأثير على علم الكلام إلا في عهد متأخر، واليهود هم أصحاب المسؤوليّة في التفتين بين المسلمين، . . إلخ.

ولا غرابة بعد ذلك أن نجد المصطلحات الواردة في **الرسالة** مفتقرة إلى ذلك الثراء الذي لاحظناه في **التعليقات**، كما أنها لا تتميّز بنفس الدقة. على سبيل المثال، نقدّم هنا مقارنة سريعة بين ثلاثة منها.

أ ـ **السلف**: رأينا أن نصّ **التعليقات** يبدأ باستبعاد "السلف" سلطة مرجعيّة، ما ينعكس في النصّ بندرة ورود هذا اللفظ في مقام الفاعل النحوي[1]، بل ندرة وروده إطلاقاً، وفي المرّات القليلة التي استعمل فيها ورد في عبارات استطرادية تقابل بين حال المسلمين قديماً وحالهم الآن. أما في **الرسالة** فهو أكثر وروداً ومعانيه تتوزّع كما يلي:

سلف مقابل خلف للتمييز بين المباشرين والمتأخرين من تلامذة الأشعري،
سلف = المحدّثون مقابل المعتزلة،
سلف = أفاضل المسلمين،
سلف = من يُعتدّ برأيهم في مجال الدين.

ب ـ **العقل**: هذا اللفظ قليل الاستعمال في النص الأول بمعنى الفكر، إنما تستعمل لهذا المعنى ألفاظ أكثر دقة مثل "استدلال"، "برهان"، "نظر"، "قياس"، . . إلخ. أما أكثر الدلالات التي يرد عليها "عقل" فهي:

(١) على العكس من ذلك، فإن عقائد الإيجي التي كان هذا النصّ يشرحها تبدأ كما يلي: «أجمع السلف من المحدّثين وأئمة المسلمين وأهل السنّة والجماعة على أن. . .».

عقل = قواعد المنطق القديم (مثل إن "العقل" لا يجيز ترجيحاً بدون مرجّح أو تعارض المقدّمتين الصغرى والكبرى، . . .إلخ).

عقل = أداة المعرفة الاستدلاليّة مقابل إشراق = معرفة إلهاميّة،

عقل = مرتبة في النظام الكوني، كما سنعرض ذلك لاحقاً.

بالمقابل يتّجه استعمال "عقل" في **الرسالة** إلى التعبير عن معنى الفكر والتفكير، فهو عقل تأمّلي يستخرج أحكامه لا من قواعد منطقية بل من قواعد فطرية وغايته الوصول إلى معرفة الله، على قاعدة أن «كل نظر صحيح فهو مؤدّ إلى الاعتقاد بالله»، لذلك تبرز أهداف العقل ووسائله، بل نتائجه معروفة سلفاً. وهو طليق من الناحية المبدئية («. . . دعوة الدين إلى الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بحدّ ولا مشروطة بشرط. . .»، ص٥) أسير حدوده الذاتية من الناحية العملية («إذا قدّرنا عقل البشر قدره وجدنا غاية ما ينتهي إليه كماله إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات. . . أما الوصول إلى كنه حقيقتها فمما لا تبلغه قوّته»، ص٢٧)، ونتائجه ينبغي أن تكون واحدة وإلاّ لم يكن عقلاً "سليماً".

ج ـ "**الخارج**": المقصود بهذا المصطلح الحقيقة الخارجيّة للأشياء، وورود هذا التصوّر في مجال الإلهيّات أمر لافت للانتباه، إذ كان تفكير عبده يستند إلى قواعد المنطق التقليدي التي تعتبر التعقّل إدراكاً لحقائق الأشياء، فعبده "يتعقّل" داخل مصادرة الميتافيزيقا التقليدية الخالطة بين المعقول والموجود، أي في قالب فكر "ما قبل كانطي"، لذلك يكتب في **الرّسالة**: «. . . إنّ الأجزاء العقليّة لا بدّ لها من منشأ انتزاع في الخارج، فلو تركّبت الحقيقة العقلية لكانت الحقيقة مركّبة في الخارج» (ص٢٥). وهذه المصادرة نجدها أيضاً في **التعليقات** حيث يرد مثلاً: «إنّ الخارجي حقيقة الذهني والذهني صورته منطبقة عليه» (ص٢٨٥). وقد يطلق أحياناً على الخارج لفظ "الواقع" (ص٣٣٢ ـ ٣٣٣، . . .إلخ).

وإذا كانت المسائل اللاهوتية الواردة في هذا النصّ تخضع للترتيب المعهود في كتب علم الكلام، فإن هناك إضافتين يجدر التساؤل عن دلالتيهما. الأولى أن **الرسالة** تبدأ بعرض لـ "أقسام المعلوم"، والثانية أنّها تنتهي بفصل للردّ على من يذهبون إلى أنّ الإسلام انتشر بالقوة وتأكيد سمو الأخلاق الإسلامية. والراجح أنّ عبده أراد من خلال هذه الخاتمة أن يردّ على ما اعتبره شبهات جديدة حول الإسلام، وأن يؤكد أيضاً أن العقائد لا قيمة لها إلا إذا تحوّلت إلى أخلاق، أي إلى طاقة تدفع نحو سلوك إيجابي. أما عرض "أقسام المعلوم" فهي تؤكّد أنّ **الرّسالة** ظلّت مرتبطة بالطريقة التي سادت في القرون الأخيرة في مؤلفات علم الكلام، إذ هي تقوم بالذات على نظرية تقسيم المعلوم

إلى ممكن وواجب ومستحيل[1]. ما يؤكّد ضرورة أن تقارن بما كان يدرّس في الأزهر، على عكس ما يميل إليه الباحثون من اعتبارها نسيجاً متفرداً نشأ من عدم أو استعاد مؤلفات عهد الازدهار. بل لعلنا نتجاسر على الافتراض فنقول إنها كتبت على منوال **عقيدة التوحيد** للسنوسي (ت٨٩٥/ ١٤٨٩)، بل ربّما كتبت في الأصل شرحاً لهذا المتن. فنحن نلاحظ التشابه بين العنوانين، والاشتراك في الابتداء بهذا التقسيم للمعلوم[2]، والاتفاق على أن الاجتهاد الشخصي فرض عين في العقائد، والتوقف عن القول في قضية خلق القرآن، والبحث عن معانٍ أخلاقية للعقائد، . . .إلخ[3].

انتظام الخطاب وتفكّك المرجعيّة:

يكشف التحليل الدلالي لنص **التعليقات** وجود مجموعة من الثوابت أو الخاصيّات الغالبة. منها أنّ الفاعل النحوي يتحدّد في الغالب تاريخياً، بمعنى أنّ الآراء المعروضة ترتبط بأسماء تاريخية محددة مثل "الأشعري"، "الماتريدي"، "الغزالي"، "ابن سينا"، "الرّازي"، "الدّواني"، .. إلخ. فالآراء تعرض مشخّصة، سواء أكانت مقبولة أم مرفوضة. ومنها أنّ لفظ "الله" يكون في الغالب موضوع الحديث[4] وليس المتحدّث، فلا يستشهد بكلام الله بل يكون كلامه موضوعاً للاستدلال. ومنها أنّ لفظ "النبي" قليل الورود، بل يكاد لا يرد سلطة مرجعيّة في النص. ومنها أن لفظ "الإسلام" نادراً ما يرد في محلّ الفاعل النحوي.

تتجه هذه الخاصيّات إلى إضفاء نوع من "التاريخيّة" على النصّ، بمعنى ربط الآراء بمرجعيّات يمكن تحديدها مكانيّاً وزمنياً، لكن هذه التاريخية نسبيّة إلى حد كبير، إذ إن قيمة المرجعيّات المذكورة تتحدد في الواقع حسب قيمتها السلطوية، أي التأثير الذي تحدثه في المخَاطب من جهة، والسياج الذي تأسر فيه الخطاب من جهة أخرى، باعتبار أن كل بحث في قضية ينبغي أن لا يخرج مبدئياً عن الاختيار بين مجموع المواقف المنقولة. بل إننا نلاحظ أنه بقدر ما تقوى المرجعيّة من ناحية كونها تأثيراً في المخَاطب تضعف من ناحية كونها توثيقاً للآراء المعروضة. فذكر الأشعري مثلاً لا يقترن في الغالب بذكر عناوين كتبه، بالمقابل فإن ذكر متكلّم صغير من القرون المتأخرة، أي سلطة مرجعيّة ذات قيمة محدودة، يقترن بذكر الكتاب

---

(١) Gardet et Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, p. 169.

(٢) ينسب صراحة هذا التقسيم إلى السنوسي في **العقيدة المحمّدية**، م.م.

(٣) راجع: السنوسي، **شرح أمّ البراهين في علم الكلام** (العقيدة الصغرى)، تح مصطفى العماري، الجزائر، ١٩٨٩. و**شرح السنوسية الكبرى المسمّاة عمدة أهل التوفيق والتصديق في شرح عقيدة التوحيد** (العقيدة الكبرى)، تح أحمد بركة، الكويت ١٩٨٢.

(٤) Sujet-propos.

الذي نقل منه قوله، وربما الفصل أيضاً. إن ضعف المرجعيّة بالمعنى التوثيقي مقابل تضخّمها بالمعنى السلطوي يسمح، بل يفرض، أن يكون نقل الآراء عبر وسائط. لنتذكّر مثلاً أن أغلب كتب الأشعري قد أتلفت وأنّ سبيلنا للوصول إلى غالب آرائه إنّما هي كتب الشرّاح. فاختفاء المراجع مع تكرّس السلطة المرجعية لصاحبها يؤدي عملياً إلى تفويض هذه السلطة إلى شرّاحه. ومن نتائج هذه الظاهرة أن تضيق احتمالات التأويل مع كل دور من أدوار النقل، إذ إن القول المنقول يتحدّد حسب فهم الناقل. وهكذا، بقدر ما يتضخّم الفاصل الزمني بيننا وبين صاحب القول، تعظم سلطته المرجعية وتضيع الدلالة الأصلية لقوله وسط سلسلة من النقول التأويليّة للشرّاح. بذلك يصبح ممكناً توظيف أيّ موقف من المواقف السابقة. وتتمثّل عبقرية عبده في هذا النصّ في كونه قد استفاد من هذه البنية الرئيسية لخطابات الشروح ليوظّف بدوره المواقف المرجعيّة ولكن لغير الغايات المدرسيّة القديمة، كما سنوضّح فيما بعد.

من جهة أخرى، يكشف تحليل نصّ **التعليقات** عن أنّ المرجعيّات السلطويّة المعتمدة تتجاوز إطار المذاهب الإسلامية. فقد نجد أرسطو يردّ على الأشعري أو الفلاسفة مذكورين مع فرقة من الفرق الكلاميّة، ولا تقسّم الفلسفة إلى إسلاميّة وأجنبيّة بل إلى إلهيّة وطبيعيّة. إنّ هذا الانتظام النصيّ إنما يتأسس حول مصادرة أن تاريخ "الحقيقة" لا يبدأ بظهور الدين الإسلامي، أو بعبارة أخرى أنّ الحقيقة الدينية ليست إلا وجهاً من وجوه الحقيقة. فهناك خطّان متوازيان في النصّ، ينطلق **الأول** من الوحي (الله، النبي) ويتواصل عبر المؤسّس الأيديولوجي للمجموعة (الأشعري) ومنه إلى طبقات الشرّاح. حتى يكون عبده آخرهم، أما **الثاني** فهو خط الحقيقة البشرية، تلك التي أعلنها دفعة واحدة كل من أفلاطون وأرسطو فلا سبيل إلى مراجعتها بعدهما، وإنما يواصلها بدورها أجيال من الشرّاح، بل إن "الحكيمين" ليسا إلا متكلمين يدافعان عن الحقيقة بلغة بشريّة، أي بالاستدلالات العقليّة، وأقوالهما لا توثّق، على غرار أقوال الأشعري. وقد واصل عبده تمثّلهما حسب الصورة السائدة قديماً، فلم يشعر بدافع إلى مراجعة مبدأ "الجمع بين رأيي الحكيمين" كما قرّره الفارابي منذ القرن الرابع من الهجرة، بل أضاف إلى ذلك الجمع بين الحكيمين والشريعة وبين هذا المجموع والعلوم الحديثة. وعندما ذكر الشّارح الدواني أنه قرأ في كتاب قديم أن كل فلاسفة الإغريق يقولون بقدم العالم إلاّ أفلاطون، ردّ عبده بأنه قرأ كتاباً يقول إن كل فلاسفة الإغريق كانوا يقولون بحدوث العالم وأن ما نقل عن أرسطو كان على وجه الخطأ، مع أن ما يقوله الدّواني مذكور في كتاب **السماع الطبيعي** لأرسطو، وكان بإمكان عبده الاطلاع عليه بعد أن أضحى مطبوعاً في عصره، لكنّه فضّل التمسّك بالقراءة القديمة التي نسبت خطأ إلى أرسطو "التساعيّة" الأخيرة لأفلوطين، وهو خلط تواصل في ذهنه حتّى عند مجادلته فرح أنطون سنة

١٩٠٣، وما ذلك إلا لأن تلك القراءة لم تفقد بعد وظيفتها الأيديولوجيّة[١].

والمهمّ في كل هذا أن نعاين توسيع دائرة الحقيقة إلى خارج الدين والإيمان وإلى خارج المجتمع الإسلامي، ونلاحظ ارتكاز النصّ على محور تقابل هو الحقيقة والخط وليس الإسلام والكفر، وبداية خط الحقيقة قبل بداية خط الدين، مع توازي الخطّين بعد ذلك.

هذا هو انتظام النصّ في **التعليقات**، أمّا في **الرسالة** فالوضع يختلف، إذ تختفي المرجعيات المشخّصة فلم نعد نجد ذكراً للأشعري والغزالي والرازي والإيجي والدواني وغيرهم، بل تتحدّد السلطة المرجعية في النص عبر محدّدين هما ضمير جمعي يعبّر عنه بلفظ "الإسلام" وضمير يدّعي الكونيّة يعبّر عنه بلفظ "العقل"، وليس الثاني في الواقع إلا استعادة للأول في صورة تحظى بقبول أكبر لدى المتقبّل. لقد ضعفت سلطة الأشعري أو الرازي لدى جمهور المسلمين المعاصرين، فكان لا بد من إعادة تقديم الأطروحات القديمة بمرجعيّات جديدة، أي باستغلال شعورين هما الحس العاطفي بالانتماء إلى الإسلام والحسّ العفوي بامتلاك آليات التفكير العقلي السليم. لذلك لا يكاد يخلو فصل من **الرسالة** من عبارات مثل: «اعتبار حكم العقل»، «تقرّر بين المسلمين كافّة»، «اتفقت كلمة البشر»، «الناس متّفقون»، «ذلك إلهام عقلي يكاد يزاحم البديهة في الجلاء»، . . إلخ.

فعلى عكس **التعليقات**، حيث نجد "الحقيقة" مرتبطة بآراء ومواقف مشخّصة وباستدلالات قائمة على قواعد المنطق القديم، فإن "الحقيقة" في **الرسالة** لا تقدّم حسب الجدليّة الأرسطية بل حسب بيداغوجيا تبسيط العقائد فتصبح ملكاً للمجموعة التي تعتقد أنها تحتكر الدين "الحق" والعقل "السليم".

إنّ هذه الظاهرة التي نقترح تسميتها "تفكك المرجعيّة" تجعل الخطاب الديني الجديد خطاباً أحادياً إطلاقياً، وهذه الفوارق التي أشرنا إليها بين نصّين تفصل بينهما سنوات قليلة، تعكس في رأينا لحظة التحوّل الرئيسية للخطاب الديني في الإسلام، أي انتقاله من الجدليّة الشكلانية للعصر المدرسي إلى إطلاقية المرحلة المعاصرة، هذه المرحلة التي بدأت بـ **رسالة التوحيد** وتتواصل بقوّة إلى يومنا هذا.

وربّما لم يكن عبده مدركاً تماماً أبعاد قوله عندما قال في مقدّمة **الرسالة** إنها كتبت «في أسلوب لا يصعب تناوله وإن لم يعهد تداوله». أجل، إنها تقدّم خطاباً جديداً من ناحية الانتظام وتعيد نفس الخطاب القديم من حيث البنيات العميقة. إن الآراء التي كانت تعرض في السابق مستندة إلى سلطة الأشعري والغزالي والدواني أصبحت تعرض

---

(١) راجع التفسير المتميّز الذي يقدّمه محمد عابد الجابري لقضيّة نسبة بعض آثار أفلوطين إلى أرسطو في **نحن والتراث**، بيروت، دار الطليعة، ط٢: ١٩٨٢، ص٩٠ ـ ٩١.

مستندة إلى سلطة الإسلام والعقل. فالخطاب يحجب المرجعيّة الحقيقية ويجعل من الصعب بعد ذلك مناقشته، لأنه أكثر يسراً أن نعترض على الأشعري من أن نعترض على الإسلام أو العقل.

هكذا يبدو مشروع عبده لإقامة لاهوت نقدي قد حمل في ذاته بذرات سقوطه من حيث إنه أضاف إلى عوائق النّقد القديمة عوائق جديدة، وما ذلك إلا لأنّ صاحبه كان ممزّقاً بين النقد من جهة كونه ضرورة معرفيّة ملحّة والتوحيد (توحيد العقائد، توحيد المسلمين) من جهة كونه ضرورة أيديولوجية سياسية ملحّة.

فهو إنما يصل في النهاية إلى نتيجة هي نقيض الغاية التي أراد. ذلك أنه بمحاولة إقامة إسلام موحّد يستخرجه بين أطروحات متباينة استعاد من حيث لا يدري جزءاً كبيراً من الأطروحات السائدة، خاصة أن الضرورات السياسية جعلته يتعجّل نتائج "التوحيد" قبل أن يمارس فعلاً مشروع "النقد"[1]. إنّ المأزق واحد في **التعليقات والرّسالة**، لكن الفارق يتمثّل في أن النص الأول كان موجّهاً إلى ذلك "النوع الثاني من المسلمين" الذي أشار إليه، أي طلاب الحقيقة، وأنه كُتب في فترة تفاؤل، متميّزاً بصرامة منهجيّة لا غبار عليها. أمّا النصّ الثاني فهو موجّه إلى من دعاهم "المؤمنين العمليين"، أي طلاب النجاة، مكتوب بعد الفشل عملياً في تحقيق الوحدة العقديّة ـ السياسيّة المنشودة للإسلام والمسلمين[2]. فالفشل الميداني أحلّ الحلم الأيديولوجي محل العمل الممكن، والمزايدة محل التأمل الروحاني. هكذا كانت الهزائم تدفع الخطاب الإصلاحي إلى التخلّي شيئاً فشيئاً عن صرامة المنطق الكلاسيكي وروحانية التصوف لتغرقه في الأيديولوجيا النضالية. **والتعليقات ورسالة التوحيد** هما نصّان "مناضلان"، بما أنّهما يقصدان في العمق تحقيق الوحدة الدينية للإسلام تمهيداً لتحقيق الوحدة السياسيّة للمسلمين. لكن بقدر ما كانت تتأكّد استحالة هذا الهدف كان الخطاب يستبطن في مستوى بناه العميقة المصادرات التي آمن بها، كأنه يعتصم بذلك بخط الدفاع الأخير. لكن النتيجة لا تعدو تحوّل الإنتاج المعرفي إلى مجموعة من المصادرات والتخمينات المجردة وإلى بناء أيديولوجي فارغ المضمون ومنفصل عن الواقع.

فرأينا أنّ نص **التعليقات** يمثّل مرحلة أولى في تحوّل الخطاب الديني الإسلامي من المرحلة المدرسية إلى تشكّله المعاصر. إذ الشرح في المرحلة المدرسية لم يكن له من التزام "نضالي" إلا المناضلة عن المذهب وعن المؤسسة التي إليها مرجع المذهب.

---

(١) لعلّ أبرز تعبير محسوس على ذلك أنه اضطر إلى الانقطاع عن مواصلة **شرح الدواني** مع تفجّر الأزمة السياسيّة المصريّة في أواخر عهد الخديوي إسماعيل، كما أشار في آخر الأثر.

(٢) نقصد طبعاً فشل جمعيّة "العروة الوثقى" وعودة عبده خائباً إلى بيروت حيث بدأ الصياغة الأولى لـ **رسالة التوحيد**.

أما الخطاب الإصلاحي فإنه يعمل خارج المؤسسات التقليدية وينخرط مباشرة في النضال السياسي العام. لكن ميزة **التعليقات** تتمثل في محافظة هذا النصّ على صرامة منطقيّة وإحساس ديني عميق.

أمّا **الرسالة** فهي تمثّل لحظة انتقال ثانية في الخطاب الديني المعاصر للإسلام وهي القبول، بحكم الحاجات الأيديولوجية الملحّة، بالتضحية بـ "الحقيقة" لحساب العقيدة والتراجع من الاستدلال إلى الإيمان، وغلبة أفق "طالب النجاة" على "طالب الحقائق في ذاتها". بذلك يتكرس الاتجاه إلى خطاب جمعي تغيب فيه "الأنا" ويندر "التشخيص" مقابل مرجعيات مطلقة تختزل «وعي المجموعة التي تعلن ارتباطها في الآن نفسه بتاريخ زمني ووضع سوسيولوجي حاضر ورؤية أخرويّة»[١]. كما يتكرّس الضغط على المثقف ليضطلع بمهمة تفعيل رؤية للكون منتشرة في مجتمع منغلق على نفسه واثق من قيمه وليوجّه خطابه إلى هذا المجتمع ويتحدث باسمه في آن، يدافع عن وجوده ويحشد طاقاته الميثولوجيّة في نفس الوقت الذي يحاول فيه التنوير.

ليس من باب الصدفة حينئذ أن يهمل المسلمون إلى اليوم **الحاشية على الدواني** ويعيدوا طبع **رسالة التوحيد** عشرات المرّات، إذ ما زالت تحرّكهم نفس الحاجات الأيديولوجية التي كانت سائدة منذ أكثر من قرن وما زالوا يتحرّكون في نفس الوضع، فالأمر لا يتعلّق بنص بل بخطاب، أي بآليات ذهنية في ترجمة مكتوبة، ولا يتعلق بشخص بل بعقل جمعي في تعامله مع الواقع.

٢ ـ إعادة تشكيل الرؤية الدينية

ليس ما نقدّمه في هذا الجزء عرضاً تأليفياً بين آراء عبده في **التعليقات** وآرائه في **الرّسالة**. ولن نتّبع المنهج الأكاديمي التقليدي الذي يغطّي الانقطاعات داخل الخطاب بالبراعة في التأليف بين أجزائه، على طريقة الخلاصات السكولاستيكية القديمة. لقد اهتممنا فيما سبق بتحليل التواصل والانقطاع على مستوى انتظام الخطاب، ونهتمّ هنا بتحليلهما على مستوى "مقالات"[٢] هذا الخطاب، مشيرين خلال ذلك إلى تأثير الظروف التاريخية في خطاب ديني يبدو في قمة الانغلاق على الواقع، محاولين في

(١) Arkoun, «Profil de la conscience islamique», In: *Pour une critique de la raison islamique*, p. 110.

(٢) نعتمد هنا هذا المصطلح المعروف في علم الكلام (راجع مثلاً **مقالات الإسلاميين** للأشعري) للإشارة إلى ما يصطلح على تسميته اليوم بالأيديولوجيا الصريحة والمضمرة في الخطاب، مع ملاحظة أن علماء الكلام قد حدسوا منذ القديم أهميّة المضمر في الخطاب معبّرين عنه بـ "لازم المذهب".

تلك الأثناء الإجابة عن أسئلة متعلّقة مباشرة بعبده: إلى أيّ مدى كان جريئاً في مناقشة المعرفة الدينية السائدة؟ هل صحيح ما ادّعاه رشيد رضا من أنه تخلى عن بعض مواقفه الأولى منخرطاً في العقيدة "السلفيّة" أم الأصح أنه حوّل بعض القضايا إلى مجال المسكوت عنه لأسباب سياسية أو شخصية؟ ما هي علاقة بعض هذه المواقف بالخطاب الإسلامي السكولاستيكي من جهة والخطاب المعاصر من جهة أخرى؟

ويلاحظ القارئ أننا فضّلنا عرض هذه المواقف حسب المحاور والمصطلحات التقليدية التي يستعملها الفكر الديني الإسلامي، اعتقاداً منا أن الرافد التراثي هو الأساسي وأنه من المهم فهم المواقف من خلال العالم الذهني لصاحبها[1].

أ ـ الإنشاء الذهني للتعالي:

في الألوهيّة:

إثبات وجود الإله هو بالطبع نقطة البداية في كل خطاب ديني. وتتمثّل الطريقة التقليدية في إثبات أن العالم حادث، ومن ثم استنتاج وجود محدث له. وبما أن العالم في نظر المتكلّمين هو جواهر وأعراض، فإنّ إثبات حدوثه يتم بإثبات حدوث مركّبيه هذين. لقد سادت هذه الطريقة علم الكلام منذ العهد المعتزلي[2]، لكن بعد انتشار فلسفة أرسطو تفطن المتكلمون إلى أن هذا الفيلسوف كان يقول بـ "قدم العالم" (= قدم المادة)، فاتجهوا إلى التقديم لمسألة إثبات الألوهية بإثبات "حدوث العالم". وقد تضخّم الجدل حول هذه المسألة وفاق الاهتمام بالقضية الأساسيّة، وعلى هذه الحال نجد **شرح الدواني** الذي يخصّص لها جزءاً هاماً.

إن ما ذكرناه هنا ضروري لفهم تميّز موقف عبده لأنّه حاول بالذات أن يطرح المسألة بصيغة جديدة وبحسّ نقدي، ويمكن اختزال هذا الموقف في نقاط أربع:

أ ـ نجده يتوقّف عند المصادرة التي ما زال الخطاب الديني الإسلامي يكررها إلى اليوم، وهي أن «الحوادث لا بدّ لها من محدث»، فينقدها بأنها تؤدّي إلى التسلسل[3]، ويؤكد أنّ «جميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين فإنما هو مبني على أوهام كاذبة يردعها البرهان الصريح (. . .) وطريق إثبات الواجب متّسع، لنا فيه مندوحة عن ارتكاب مثل هذه الأوهام» (تع، ١١٥).

---

(١) نظراً إلى أن ظروف النشر تدفعنا إلى الاقتصاد في عدد الصفحات، فإننا نعتبر القارئ ملمّاً بالمسائل التقليدية لعلم الكلام والفلسفة القديمة، كما نورد الإحالات في المتن مشيرين إلى **التعليقات** بـ "تع" و**رسالة التوحيد** بـ "رسا" و**رسالة الواردات** بـ "وا"، تليها أرقام الصفحات.

(٢) راجع مثلاً القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، مصر، ١٩٦٥، ص ص٢٩ ـ ٩٥.

(٣) أي أن يقال إن المحدث لا بدّ له من محدث يحدثه، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ب ـ يعتبر أنّ مسألة القدم أو الحدوث ليست مسألة أساسيّة. ولتبيّن جرأة هذا الرأي نذكّر بأن الغزالي كان قد عدّ هذه المسألة بالذات من المسائل الثلاث التي يكفّر بها الفلاسفة[1]، بينما يرى عبده أن «لا ضير أن ينتحل الناظر أحد الرأيين إذا سلم برهانه من التقليد» (تع، ١٧١). لقد أعاد إقحام التفريق السينوي ثم الرشدي بين القدم بالذات والقدم بالزمان، فهو بذلك يفسح المجال مجدداً لرؤيتين مختلفتين حول الألوهيّة هما الرؤية الكلاميّة والرؤية الأرسطية ـ السينوية. كأنه بذلك ينقض قرار التكفير الذي أعلنه الغزالي في القرن الخامس الهجري ويعيد إلى الفلسفة شرعية وجودها عبر الدفاع عن معقوليّة نسقها النظري. صحيح أنه يعيد إليها شرعية دينية أكثر منها إبستمولوجية، لكن الفلسفة إنما انهزمت في هذا الميدان بالذات.

ج ـ يرجّح، بعد تردد طويل، مذهب المتكلمين على مذهب الفلاسفة الأرسطيين، أي حدوث العالم على قدمه، ويقدّم على ذلك برهاناً منطقياً يمكن اختصاره كما يلي (راجع تع، ١٧٩):

مقدمة أولى ـ العلّة = معطى الوجود. المعلول = مستفيد الوجود من غيره.

مقدّمة ثانية ـ ذات العلّة مباينة لذات المعلول.

معنى الإفادة هو إخراج الممكن من العدم إلى الوجود.

لكن، الإخراج من العدم يعني سبق العدم. إذن، فالعالم محدث.

يقوم هذا الدليل على أنّ "الممكن" هو في ذاته عدم، أي على المعارضة بين وجود ضروري (واجب الوجود) ووجود افتراضي (ممكن الوجود بعد خروجه من العدم)، وهي معارضة تقوم بدورها على تصوّر الألوهية على أنها الوجود؛ وقلب هذه النظرية يؤدّي رأساً إلى نظرية وحدة الوجود، كما سنرى.

وافتراضنا أنّ تردّد عبده حول المسألة هو نتيجة حيرة أولى عميقة بين رأي الأفغاني الذي نُرجّح أنّه كان يدافع صراحة عن مقالة قدم العالم والموقف الأشعري التقليدي القائل بحدوثه. وإذا كان عبده قد اختار في النهاية أن يساند الموقف التقليدي فإنه قد استبطن عن الأوّل كل مقدماته (طعنه في الاستدلالات التقليدية، التمييز بين القدم بالذات والقدم بالزمان، . . إلخ)، ما دفعه إلى الموقف المتسامح الذي أشرنا إليه، وإلى قبول المخاطرة بالوقوع في الخطأ إذا كان المقابل تشجيع النظر الشخصي، أي تحويل مركز اليقين من المذهب إلى الإنسان[2]. كما تبنّى من الأوّل كل

(١) في كتابه الشهير **تهافت الفلاسفة** خطّأ الغزالي الفلاسفة في عشرين مسألة اعتبر ثلاثاً منها مؤدّية إلى الكفر وهي القول بقدم العالم ونفي علم الله بالجزئيات ونفي المعاد الجسماني. راجع ط. القاهرة، ١٩٧٢، ص٣٧١.

(٢) يقول مثلاً: «اعلم أني وإن كنت برهنت على حدوث العالم وحقّقت الحقّ فيه حسب ما أدّى إليه =

مصطلحاته، متخلياً عن مفهوم "الخلق" إلى مفهوم "الوجود"، بل معتمداً برهاناً آخر في المسألة لا يقوم أصلاً على التفريع المنطقي بل على تفريع معاني الوجود(١).

إضافة إلى روح التسامح التي دفعت عبده إلى هذا الموقف، فإن هناك جانباً آخر لا بد من اعتباره وهو أنه كان يصدر عن نظرة صوفيّة للألوهية والكون جعلته ينظر بنوع من النسبية إلى مختلف الأطروحات، الكلامية منها أو الفلسفية. هذا المنحى دفع خطابه الديني إلى أن يتطوّر نحو التعطيل أو "لاهوت السّلب".

ونحن نرفض الفكرة التي كرّسها رشيد رضا وتابعه عليها أغلب الباحثين إلى حد الآن وهي وجود قطيعة بين هذا الموقف وذاك الذي نقرأه في **رسالة التوحيد**. وطرحنا أن **الرسالة** لا تعدو أن تعيد نفس الرؤية الواردة في **التعليقات**، لكن بطريقة متخفّية هذه المرة نظراً إلى أنها تتجه إلى جمهور واسع تستفزّ الرؤية الفلسفية حسّه الديني العفوي. إنّ **الرسالة** تقدّم لاهوتاً سالباً كان كامناً في صلب الرؤية التي أشرنا إليها، ومن الخطأ أن نخلط بين لاهوت السلب والسلفيّة، فالأول موقف تعطيل والثاني موقف تشبيه، أي أنهما على طرفي نقيض. والتعطيل هو منهج الفلاسفة القدامى في التعامل مع قضايا النص الديني، كما اتهمهم بذلك ابن تيميّة وكان محقاً تماماً فيما قال.

ماذا نجد في **الرسالة**؟ نجد انتقالاً من نظرية حول "الوجود" إلى نظرية حول "المعلوم" حاصلها تقسيم المعلوم إلى ممكن وواجب ومستحيل. لا يتعلق الأمر في رأينا إلا بمجرد تلاعب بالألفاظ، إذ نلاحظ أن الكلام يعود مجدّداً إلى "الوجود" حال الشّروع في تعريف تلك الأقسام الثلاثة. وبما أنّ مواقف عبده تصدر عن عقل لاهوتي يقول بالتطابق بين الذهني ("المعلوم") والواقعي ("الموجود") فإن تغيير المصطلحات لا معنى له سوى الابتعاد عن معارضة الحسّ الديني العام.

تتمثّل الطريقة هنا في إقامة نظرية ذهنية تتحول بعد ذلك إلى رؤية أنطولوجيّة. يعرّف "الواجب" بأنه «ما كان وجوده لذاته من حيث هي»، والممكن «ما لا وجود له ولا عدم من ذاته»، والمستحيل ما كان «عدمه لذاته من حيث هي» (رسا، ١٥). ثم

= فكري ووقفني عليه نظري، فلا أقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا وأنكروا ضرورياً من الدين القويم. وإنما أقول: إنهم قد أخطأوا في نظرهم ولم يسدّدوا مقدّمات أفكارهم. ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعوّل على التقليد في الاعتقاد ولم تجب عصمته فهو معرّض للخطأ، ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول. . .» (تع، ١٨١ ـ ١٨٢).

(١) راجع **رسالة الواردات في سرّ التجليات**، ص ص٣ ـ ٦. وهو برهان يبدو لنا ضعيفاً مغرقاً في التعقيدات اللفظيّة لا يبتعد في الحقيقة كثيراً عن الاستدلالات الكلاميّة. هل مردّ ذلك إلى حماسة الشاب الذي يريد أن يتمرّد على القديم كله؟ أو لعله استمدّه من الأفغاني؟ حينئذ هل يكون تعلّقه بأستاذه قد دفعه إلى حد تقديم أقوال له ضعيفة على استدلالات قديمة هي أكثر متانة؟ أم أنه لم يوفّق في فهم هذا الاستدلال الذي قد يكون الأفغاني ألقاه بصيغة أكثر تماسكاً؟

يبحث بعد ذلك في "أحكام" كل معلوم، مثل أنّ الواجب هو أبدي أزلي لأنه علّة الإمكان، وأن المستحيل لا يطرأ عليه وجود، وأن الممكن لا يوجد إلا بسبب، . . إلخ. ومن الواضح أن هذه الأحكام لا تعدو أن تكون حشواً لأنها متضمّنة في التعريفات نفسها، على أن الحشو هنا هو نتيجة طبيعية للخلط بين الذهني والواقعي. هذا الخلط الذي يسمح بعد ذلك بالانتقال من الواجب الذهني (أو المعلوم الواجب، باصطلاحه) وأحكامه إلى واجب الوجود (= الإله) وصفاته، ومن الممكن وأحكامه إلى ما يمثّله في عالم الوجود (الكون، الإنسان، . . إلخ)[1]. ثم انطلاقاً من هذه التعريفات والأحكام يقدّم استدلالاً على الألوهيّة يقوم على مبدأ أن الممكن حادث، ويتجنّب بعد ذلك الاستناد إلى القاعدة المشهورة أن الحادث لا بدّ له من محدث، تلك التي رفضها في **التعليقات**، ويقترح دليلاً قريباً من ذاك الذي عرضه في **التعليقات** إذ يتجه إلى مناقشة الافتراضات الثلاثة: أن يكون وجود الحادث متقدّماً على وجود سببه أو مقارناً له أو متخلفاً عنه[2]، فيرى الأوّل والثاني لاغيين بحكم استحالة الترجيح بدون مرجّح، وهذا في رأيه من أحكام "البداهة" و"العقل"، فلم يبق إلا الثالث لما أن «الحادث ما سبق وجوده بالعدم»، وهي نفس القاعدة التي وضعها في الدليل الذي نقلناه سابقاً من **التعليقات**. ثم يضيف: «معنى السبب على ما ذكرنا منشأ الإيجاد ومعطي الوجود وهو الذي يعبّر عنه بالموجد وبالعلّة الموجدة وبالعلّة الفاعلة وبالفاعل الحقيقي ونحو ذلك من العبارات التي تختلف مبانيها ولا تتباين معانيها» (رسا، ١٦). ليس الدليل هنا إلاّ صيغة معدّلة لذاك الذي أورده في **التعليقات**، وليس "العقل" و"البداهة" إلاّ قواعد المنطق القديم، وليس المنهج إلا أسلوب السبر والتقسيم المعروف في هذا المنطق، وليست المصطلحات إلاّ انفتاحاً مقصوداً على كل المسالك القديمة في إثبات الألوهيّة من كلام وفلسفة وتصوّف، لا ضرر أن تختلف ما لم «تتباين معانيها». وإذن فلم يتخلّ عبده البتة عن نظريته حول الوجود، و**رسالة التوحيد** تضمر فكرة "الخلق المتواصل"

---

(١) تبرز قمّة المفارقة هنا في تعريف المستحيل إذ يقول عبده إنه «ليس بموجود قطعاً، بل لا يمكن للعقل أن يتصور له ماهية (. . .) فهو ليس بموجود حتى ولا في الذهن». لكن إذا كان الأمر على هذه الشاكلة فكيف يجوز اعتباره من أقسام المعلوم؟

(٢) من الواضح أنه وإن حاول تجنّب الاستناد إلى مصادرة أن «الحادث لا بدّ له من محدث» فإن استدلاله لا يسلم بدوره من الاعتراض لأنه يقوم أيضاً على اعتبار أن الحدوث متعلق بسبب، وعلى الانتقال الاعتباطي من السببيّة وهي مفهوم منطقي إلى الألوهيّة وهي مفهوم أنطولوجي، وعلى اعتبار أن هذا "الإله ـ السبب الأول" لن يكون بالضرورة الإله الحيّ الذي تتصوره الأديان بل يكون أقرب إلى الإله الأرسطي الغائب. وقد كان أشار في **التعليقات** وفي **رسالة الواردات** إلى أن الحل الأمثل هو التخلّي عن مفهوم السببيّة أصلاً، لكنه اعتبر هذا المسلك غير لائق بالعامة، لذلك لا يورده صراحة في **رسالة التوحيد** على ما نرى.

التي طرحها الفلاسفة وفكرة "وحدة الوجود" التي طرحها التصوّف الإشراقي، بينما رفض الفكرتين الحسّ الديني العام والأشعرية الرسمية. أما دعوى رضا أن عبده تحوّل سلفياً في **الرسالة**، فهي لا تقوم على أيّ سند، على الأقل من خلال البحث في مسألة إثبات الألوهية، لكن سنرى أن الأمر لن يختلف مع بقيّة المسائل.

قد يُعترض على قولنا بالإحالة لا إلى **الرسالة** ولكن إلى **التفسير**، ألم ينتقد هناك الكلام والفلسفة معاً ودعا إلى الاستدلال بالقرآن وحده؟

نعم قد وردت مثل تلك الانتقادات في **التفسير**، ووردت الدعوة إلى إثبات العقائد بطريق «لا يشترط فيه تأليف الأدلّة على قوانين المنطق ولا التزام طريق المتكلّمين في مثل بناء الدليل على فرض انتفاء المطلوب ولا إيراد الشكوك والأجوبة عنها، بل أفضل الطرق فيه وأمثلها طريق القرآن الحكيم في عرض الكائنات على الأنظار، وإرشادها على وجه الدلالة فيها على وحدانية مبدعها وقدرته وحكمته»[1]. على أن هذا لا يناقض بتاتاً ما قدّمناه: **أولاً** لأنّ تغيير مصطلح "المعلومات" بـ "الكائنات" هنا هو مثل تغيير "الموجودات" بـ "المعلومات" هناك، أي أنّه مجرّد تغيير للألفاظ لتناسب الجمهور المتقبّل للخطاب. **ثانياً** أن عبده كان يلقي دروس التفسير في نفس الوقت الذي كان يشرح فيه **الرّسالة**، فلا يمكن أن تختلف المواقف جذرياً بين الأثرين. **ثالثاً** لأننا سجّلنا سابقاً أن عبده كان متبرماً بالجدل الكلامي كما بالمنطق، اعتباراً إلى أن كليهما لا يبلغان الحقائق في ذاتها، والفلسفة التي كان يستبطنها هي فلسفة إشراقية أولاً وبالذات. **رابعاً** أن الاستدلالات القرآنية التي يتحدّث عنها هنا هي تلك التي تقنع عامة الناس وهي غير المباحث الفلسفية التي هي طلب للحقيقة في ذاتها، فموقفه من الناحية المنهجية هو مثل موقف ابن رشد الذي فصل بين "مناهج الأدلّة" في القرآن و"مناهج الأدلّة" في الفلسفة، أمّا من ناحية المضمون فهو لا يعيد أرسطيّة ابن رشد بقدر ما يعيد ابن سينا في خط إشراقي هو ذاك الذي عمّقه شرّاحه الصوفيون و/أو الشيعة. أما العداوة للتفلسف من منطلق سلفي، كما هو شأن رضا المتأثّر بابن تيميّة[2]، فلا مكان لها عنده.

في صفاتها:

ما هو موقف عبده من الجدل التقليدي في علم الكلام الإسلامي بين القائلين بـ "إثبات الصفات" الذي هو عند خصومهم "تشبيهاً" والقائلين بـ "التنزيه" الذي هو

---

(١) **تفسير المنار**، ج٢، ص٦٤.

(٢) مع ذلك ينبغي أن نسجل الفارق بين القراءة العميقة التي قام بها ابن تيميّة للمنطق والفلسفة والقراءات السطحيّة لبعض الاتجاهات الحنبليّة التي نسبت نفسها إليه.

عند خصومهم "تعطيلاً"؟ وما هي دلالات هذا الموقف في السياق الذي تشكّل في خطابه؟

يرى عبده أنّ المعتزلة والفلاسفة يدافعون عن رأي واحد يبدو مقتنعاً به، فيرفض قول الأشاعرة بالتمييز بين الذات والصفات، لأنه يؤدّي إلى تصوّر ألوهية ناقصة في طور من أطوارها محتاجة إلى شيء لتحقيق كمالها. على أنه يمضي يتصرّف في **مقالات الإسلاميين** على هواه، فينفي عن الأشعري ما نسبه إليه أصحابه وينسب إليه أقوالاً تقرّب من الموقف الأوّل (تع، ٢٨٠، ٣٣١ ـ ٣٣٢). وكما أن الأشاعرة ذهبوا كل مذهب في هذه المسألة ونسبوا إلى شيخهم القول ونقيضه فقد نسب إليه بدوره قولاً دون سند. وبما أن الأشعري هو سلطة مرجعيّة فلا أحد يهتم بالقيمة التوثيقية للآراء التي تنسب إليه.

من جهة أخرى، اعتبر هذه المسألة خاضعة للنظر والتأويل لا يؤدّي الاختلاف حولها إلى التكفير. فهو يفصل، على غرار المسألة السابقة، بين الإيمان والفكر الديني. ويجدر الانتباه هنا أيضاً إلى تأثير نظرية وحدة الوجود في رأيه، فبما أن الألوهية هي الوجود، لم يعد ضرورياً تقديم قائمة بالصفات التي هي ذات الوجود[1]. من هنا نفهم سبب الإصرار على أن الصفات هي عين الذات ونسبة هذا الرأي إلى الأشعري، مع مخالفته لمشهور مذهبه. الواقع أن الأشعري، من خلال ما نقله عنه الأشاعرة، قد تفطّن إلى أنّ إلقاء القول على هذه الشاكلة يؤدي إلى إعادة مذهب المعتزلة وهو ما يعدّ عنده تعطيلاً، لذلك قد يكون اكتفى بالقول إنها لا الذات ولا غير الذات[2]. ولعل أيسر الطرق في إدراك الفارق هو أن نتذكر القولة الشهيرة التي أوردها ابن تيميّة في **كتاب النبوّات**: «إنّ القرآن أثبت الصفات على وجه التفصيل ونفى عنها التمثيل وهي طريقة الرسل جاؤوا لإثبات مفصّل ونفي مجمل، وأعداؤهم (يقصد الفلاسفة) جاؤوا بنفي مفصّل وإثبات مجمل». وموقف عبده هو أقرب إلى هذه الطريقة الثانية. ويترتب عن هذا الموقف نتائج حول الصّفات الرئيسية نستعرضها في ما يلي:

العلم: يتعلّق بالعلم مبحثان دقيقان. **الأول**، هل يشمل الجزئيات أم أنه علم بالكليّات فقط؟ ذلك أن الجزئيات محدثة والعلم أزلي، فالعلم بالجزئيات يناقض الأزلية. هذا هو المذهب المنسوب إلى الفلاسفة والذي رفضه طبعاً المتكلّمون وعدّه الغزالي من المسائل المستوجبة تكفيرهم. وقد احتار عبده أمام هذه القضية ولم يجد لها مخرجاً فمال إلى التفويض والنهي عن الخوض في المسألة (تع، ٣٦٧). **الثاني**، كيف

---

(١) يمكن اختصار ذلك في المعادلة: الألوهيّة ـ الوجود ـ الكمال. وهذه الأطراف الثلاثة لا تحيل إلى مفاهيم مختلفة ولكن إلى مفهوم واحد يعبّر عنه بثلاث صيغ.

(٢) الشهرستهاني، الملل والنحل، ط. مصر: ١٩٨٤، ج١، ص٩٥.

يتم هذا العلم؟ ههنا أيضاً يبدو اضطراب عبده واضحاً، فهو يتجه أيضاً إلى الدعوة إلى التفويض: «الحقّ أن هذا المبحث بتمامه مما لا ينبغي للمؤمن أن يخوض فيه، ويكفيه أن يوقن بأنّ الله لا يخفى عليه خافية (. . .). أما كيفيّة العلم فهي من الغيب الذي استأثر به ويستحيل على عقولنا أن تصل إليه» (تع، ٣٦٧).

إنّه موقف يشبه ردّ ابن رشد على الغزالي في مسألة العلم نفسها[1]، ليس بالتفويض السلفي، وليس هو علامة على عدم امتلاك موقف. نعم، يبدو عبده وكأنه يرجع إلى دائرة الإيمان عندما يعجز عن إيجاد الحل في دائرة النظر، لكن ينبغي الانتباه إلى أن تراجعه كثيراً ما يكون أشبه بالمناورة. فهو **أولاً** إشارة إلى عدم اقتناعه بالأدلة التي طرحها المتكلمون، وهذا في ذاته موقف. وهو **ثانياً** إشارة إلى وجود طريق أخرى للخوض في هذه المسائل غير تلك التي تسلكها "العامّة"، فهو يميّز بين استدلالين، ديني وفلسفي، فالأوّل وضع «لإثبات العقائد الدينية، حتى يتحصّل به النجاة على طبق الشرع». وأما الثاني فهو «إثبات علمه تعالى في مقام البحث عن حقائق العلم بأنها حقائق» و«يلائمه طريق آخر هو الاستدلال بالـ "لم"» (تع، ٣٤٦).

لكن هناك مسلكاً مختلفاً يتجه إليه عبده عندما تغمض الأمور، هو ذاك الذي يشير إليه عند تحقيقه للمسألة في **رسالة الواردات** بقوله: «وهذا مشرب صوفي لا يذوقه إلاّ من عوفي فصوفي» (تع، ٤٥٠). فنقرأ في الواردة الخامسة من هذه **الرسالة** أنه يرفض «ما ذهب إليه مقلّدو الحكماء ورئيسهم ابن سينا» من أنّ علم الإله يكون بارتسام الصور في ذاته بحيث تحصل حصولاً ذهنياً وكليّاً فيها، ويرفض مذهب الأشعري في العلم بالجزئيات لما أنها تؤدّي إلى رفع الأزليّة عن العلم أو اعتبار الجزئيات موجودة منذ الأزل، ويرفض طرحاً ينسبه إلى الصوفية مفاده أن الجزئيات قديمة حاضرة لدى الله في الأزل، وإنما تبدو لنا مرتبطة بالزمان لأن إدراكنا مرتبط به. أما الحل الذي يقدّمه فهو أن الممكنات ليست إلاّ اعتبارات للذات الإلهية التي هي الوجود الحق، فعلمها بذاتها هو علم بجميع الممكنات، وعلمها بالكل واحد، وما برز في الوجود من الممكنات فإنما هو تجلٍّ عن الذات الإلهية فهي عالمة به (وا، ٨ ـ ١١). فنظرية "وحدة الوجود"، أو ما يسمّيه البعض تلطّفاً بـ "وحدة الشّهود"، تلك التي اعتنقها عبده تحت تأثير الأفغاني، قدّمت له دائماً الحل للمشكلات التي لا حل لها من منظور

---

(١) قارن قول عبده السابق بقول ابن رشد: «الكلام في علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة فضلاً عن أن يثبت في كتاب، فإنه لا ينتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق، وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الألوهيّة عندهم فلذلك كان الخوض معهم في هذا العلم محرّماً عليهم. . .» (**تهافت التهافت**، ص٥٥٠).

الاستدلالات الكلامية والمنطقية. لكن مثل هذا الحلّ لا يلقى على العامة ولا يفهمه إلاّ «العرفاء من ذوي الألباب».

ولأن **رسالة التوحيد** قد كتبت لتعليم الدين "للعامة" فمن الطبيعي أن لا تتضمّن إلاّ آراء استدلالية لا تنفذ إلى "لبّ الحق" المعروض في الأثرين السابقين. فهي تعيد المبادئ العامة دون دخول في التفاصيل، مثل أنّ العلم الإلهي ثابت لأنّه من صفات الكمال وأنه يشمل كل شيء وأنه أزلي مطلق وأنّ الممكنات تحدث بالعلم بها[1]، .. إلخ (رسا، ٢٠ ـ ٢٢). فـ**الرسالة** لا تناقض ما سبق الدفاع عنه في آثار سابقة، وإنما لكل مقام مقال.

القدرة: يعرّف هذه الصفة بكونها «إحداث كل فرد من أفراد الممكنات على الإطلاق بدون استثناء» (تع، ٤٥٦). ويتعلّق بها مبحثان دقيقان، **أولهما** الحرية الإنسانية، ذلك أن الإله إذا كان يحدث كل الممكنات فإن حرية الإنسان تنعدم لأنّ أفعاله تدخل في صنف الممكنات. وسنتناول هذه المسألة في موضع آخر. **الثاني** يتعلّق بالمعجزة باعتبارها خرقاً لنظام الطبيعة وعلامة للتدخل الإلهي المستمر والمباشر في الكون. ولقد تطوّر موقف عبده كثيراً حول هذه المسألة، فهو لم يشعر في البداية بالمصاعب التي يواجهها الإيمان بالمعجزات في ضوء العلم الحديث. على أن اللافت للانتباه هو أنّه اتجه منذ تلك الفترة إلى التضييق من ميدان الخوارق بالتأكيد على أن المعجزة في ذاتها ليست حجّة وإنما تدفع إلى طلب الحجة بمعنى البرهان العقلي (تع، ٤٧٣ و٧٤٥). ورأينا أنّ دافعه إلى ذلك كان التمسّك بأحقيّة العقل وحده في إقامة البرهان. ثم لما بدأ يطلع على الفكر الحديث زاد ميله إلى التقليص من الخوارق ولكن هذه المرّة لأنه تفطّن إلى أهمية مبدأي النظام الكوني والسببية في العلم، ولتدعيم اتجاهه هذا حاول وضع مفهوم جديد للفظ "السنّة" الوارد في القرآن. وسنعود إلى هذه القضيّة عند الحديث عن المجادلة بينه وبين فرح أنطون إذ إنها مثّلت أحد محاورها الرئيسيّة.
ومن الملاحظ أنه برهن على المعجزات في **الرسالة** انطلاقاً من نظريّة تقسيم المعلوم (المعجزة إن لم تكن مستحيلة ولا واجبة فهي ممكنة)، وهذه النظرية التي استعملها الفكر الديني في العصور المتأخرة إلى عهد عبده يمكن أن تبرهن على كل شيء بما في ذلك وجود الغول والعنقاء بما أن كل شيء هو في عداد الممكنات[2]، على أن عبده يستعملها في باب المعجزات ويهملها في أبواب أخرى مثل وجود السّحر.

---

(١) اعتبار أن الممكنات تحدث بالعلم بها لا بالأمر "كن" هو موقف مخالف للتصوّر الديني العام ولا يخلو من طرافة، لكن عبده لا ينبّه قارئه لهذا.

(٢) لا غرابة في ذلك فالدواني الذي كان عبده يعلّق على شرحه ينقل عن الأشاعرة ويساندهم تجويزهم أن يرى أعمى في الصين حبّة في الأندلس!

الإرادة: تصوّر "الإرادة" نابع من النظرة إلى العلم الإلهي وصدور الممكنات عنه، فإذا ثبت أن الممكنات جميعاً هي تجليات الذات وفيض عنها فإنه لا صدور لها إلاّ بعد تصوّرها. والتصوّرات تتعدد فلا بد من تخصيص أحدها بالوقوع، فالعلم هو المخصّص. والإرادة هي عين تجلّي الفعل الممكن عن الذات الواجبة حسب العلم الإلهي الذي يتصوّر الممكن ويخصّصه بالوقوع دون تراخ، وتصوّره وتجلّيه يعني إرادته. هذا مفهوم الإرادة عند عبده، حافظ عليه في كتاباته الأولى والأخيرة (تع، ٤٧٩؛ وا، ١٢؛ رسا، ٢٢)، رافضاً التعريف الشائع بين المتكلمين المتمثل في أن الإرادة إخراج من القوّة إلى الفعل لأنّه يؤدّي إلى التجسيم.

ومن نتائج هذا أن يكون الإله مريداً لجميع الممكنات. غير أن عبده لا يطلق هذا القول حسب التصور الأشعري بل حسب التصور السينوي. وقد اتفق الفلاسفة مع الأشاعرة حول هذه المسألة، معارضين الموقف المعتزلي المؤدي إلى القول باستحالة إرادة الإله لبعض الممكنات (الشر، العبث، المعصية والكفر، .. إلخ)، بل بإيجاب إرادته الصلاح أو الأصلح. إلاّ أن هذا الاتفاق ظاهري فقط، فالأشاعرة اتجهوا إلى معارضة المعتزلة حتى جوّزوا على الإله القبائح وجعلوا نظام الكون لاغياً أمام إرادة إلهيّة لا نظام لها، بينما وفّق الفلاسفة بين الإرادة والنظام بأن ميّزوا بين الأنواع والأشخاص: فالعالم منظّم قائم على أساس الخير والصلاح على أن يتحقّقا للأنواع وليس بالضرورة للأشخاص (أي لكل كائن على حدة)، بل قد تقتضي مصلحة الكل عكس مصلحة الجزء. فالفكرة السينوية أن الشر «ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير»[(١)] تجنّب التفسير العبثي للكون، ولا غرابة في أن يتبنّاها عبده (انظر إعادته لكلام ابن سينا: تع، ٤٩١ ـ ٤٩٤).

الكلام: يعلم الجميع الأهميّة التي اكتسبتها هذه المسألة في التاريخ الإسلامي وما أثارته من صراعات، وقد استمرت قضية حساسة إلى العصر الحديث. وأشرنا سابقاً إلى أن موقف عبده كان بالجرأة التي دفعت رشيد رضا إلى أن يحذف فقرة متعلقة بها في طبعته لـ**رسالة التوحيد**، أي الطبعة التي ظل المسلمون يتداولونها أكثر من نصف قرن.

وفعلاً كان عبده من أوّل المعاصرين الذين يعيدون فتح نقاش أغلق في ظروف تعسّفية منذ قرون ويراجعون رأياً كاد يعدّ من قبيل المسلّمات، مسانداً ما كان ذهب إليه المعتزلة من القول بخلق القرآن.

بداية لا بد أن نشير إلى أن خطورة المسألة جعلته أحياناً لا يعبّر عن رأيه بوضوح، بل قد يصرّح بخلاف ما يرى، كما هو الشأن في **العقيدة المحمّدية** التي كتبها

(١) ابن سينا، **النجاة**، القاهرة، ١٩٣٥، ص٢٨٦.

استعداداً لاجتياز امتحان التخرّج في الأزهر ودافع فيها عن آراء أشعريّة خالصة. إنّما المرجع الأساسي هنا هو ما أورده في **التعليقات**، وحاصله أنّ أقصى ما يمكن التسليم به هو وجود صفة هي مصدر الكلام تكون قديمة، أما الكلام نفسه فلا يكون قديماً[1]، إضافة إلى أنه يعرض باستخفاف مفهوم "الكلام النفسي" الذي لجأ إليه الأشعري لمحاولة عقلنة الطرح الحنبلي[2].

أما في **رسالة التوحيد** فيرجع إلى التمييز بين "الكلام المسموع" و"مصدر الكلام" ثم يعيد نفس رأيه الوارد في **التعليقات**: «القائل بقدم القرآن المقروء أشنع حالاً وأضلّ اعتقاداً من كل ملّة جاء القرآن نفسه بتضليلها والدعوة إلى مخالفتها...»، وهذا هو الكلام الذي لم يعجب رضا فحذفه من طبعته مدّعياً أن عبده تراجع عنه.

بقي أن نشير إلى أنّه قد تعامل مع النصوص القديمة كما تعامل رشيد رضا (ومن جاء بعده) مع نصوصه، أي بالتوظيف. فعوض أن يبحث في التاريخ الحقيقي للاختلاف حول خلق القرآن، زعم أنّ الدافع إلى القول بالقدم هو الأدب والتحرّج (**رسا**، ٢٦)، متهرباً بذلك من تحميل المسؤولية إلى أحمد بن حنبل، ناصر السنّة في المخيال الإسلامي.

ب) ـ الإنشاء الذهني للكون

الإحداث أم الخلق؟

أشرنا سابقاً إلى "خطأ" الفلسفة الإسلامية القديمة في نسبة إحدى «تساعيات» أفلوطين إلى أرسطو، وهو النصّ المعروف بـ «كتاب الربوبيّة»[3]، وألمحنا إلى تواصل هذا الخلط إلى عبده نفسه الذي نسب موقف "حدوث العالم" إلى «جميع الحكماء الأقدمين»، يقصد الفلاسفة اليونان، محاولة للمحافظة على «الجمع بين رأيي الحكيمين».

---

(١) «... والحقّ أن لا سبيل إلى القول بقدم الألفاظ ولا إلى القول بترتيب الألفاظ الخياليّة في ذاته تعالى مع الاختصاص باسم الكلام. وليكن هذا محلّ وفاق بيننا وبين جميع الخصوم. وأن ليس القرآن أو الكلام إلاّ هذه الألفاظ المقروءة بالألسن المكتوبة في المصاحف المتّفق على حدوثها. وما ورد في النصوص من أنه غير مخلوق فمؤوّل بغير مختلق كما قيل. وما في إطلاق النبيين من أنه تعالى متكلّم فمؤوّل أيضاً بأنه مجاز أو ما يشبهه» (تع، ٦٠٠).

(٢) «... لم نسمع بأنّ عرفاً أو لغة يطلق على من أراد التكلّم، بل وشرع فيه فأمسك رجل لسانه، أنه تكلّم ما لم يتمّ كلاماً لفظياً، مع أن هذه الصفة النفسية قد حصلت له البتّة» (تع، ٥٨٤).

(٣) راجع النصّ في: عبد الرحمن بدوي، **أفلوطين عند العرب**، الكويت، ١٩٧٧. وراجع التفسير المتميّز الذي يقدّمه الجابري لقضيّة نسبة بعض آثار أفلوطين إلى أرسطو في: **نحن والتراث**، م.م، ص٩٠ ـ ٩١.

كانت مسألة قدم العالم أو حدوثه من المسائل التي طال الخلاف فيها بين المتكلمين والفلاسفة، وبين الفلاسفة أنفسهم. فالمتكلمون يدافعون عن الحدوث لسبب منهجي أولاً، وهو أنهم يستدلّون على وجود الصانع بحدوث العالم، ولسبب ديني ثانياً، وهو المحافظة على فكرة "الخلق" الذي يقتضي وجوداً إلهياً سابقاً ما عداه من الموجودات.

وإذا كان عبده قد مال في الأخير إلى ترجيح مذهب الحدوث، فإنّه قد تبنّى من الموقف الفلسفي ثلاث أفكار مهمّة.

أولاً، التميز بين القدم الذاتي والقدم الزماني. لقد اقتنع بهذا التمييز الذي اقترحه ابن سينا[1] ولام المتكلّمين الذين رفضوه، معتبراً أن «بعد تبيّن الفرق، فلا ضير أن ينتحل الناظر أحد الرأيين إذا سلم برهانه من التقليد» (تع، ١٧١). والمعلوم أن ابن سينا قد استنتج من هذا التميز حدوث العالم بالذات وقدمه بالزمان.

ثانياً، التخلّي عن مفهوم "الخلق". إنّ فكرة الإيجاد من العدم لا مكان لها في المنظومة الفلسفيّة، لذلك تمّ استبدالها بمفهوم "الفيض"، وهذا هو المصطلح الذي يتبنّاه عبده بدوره.

ثالثاً، فكرة "الخلق المستمر". إذا كان قد قبل التمييز السينوي بين قدمين، فإنه لم يقتنع ببراهين الشيخ الرئيس، فكأنه يعيد موقف ابن رشد[2] الذي خالف الغزالي وابن سينا في آن بأن ميّز بين ما يجب تصديقه إجمالاً لأنّه وارد في الشرع وما يخضع للنظر العقلي الذي لا يطيقه غير الفلاسفة وبأن جعل "الخلق المستمر"[3] مخرجاً من التناقض بين الطرحين. والسؤال المطروح: كيف بلغت هذه النظرية عبده، مع أنه من المشكوك فيه أن يكون قد اطلع على كتب ابن رشد عند كتابة **التعليقات**؟

جوابنا أنه لم يستمدّها مباشرة من ابن رشد ولكن من الفيلسوف الصوفي الكبير محيي الدين بن عربي، لذلك كان من الطبيعي أن تتحول من إطارها الأصلي إلى إطار

---

(١) يقول ابن سينا: «يقال قديم للشيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان. فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة. والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أوّل لزمانه. والمحدث أيضاً على وجهين: أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن، وكانت قبليّة هو فيه معدوم وقد بطلت تلك القبليّة. ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمان هو فيه معدوم، وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانيّة دون البداية الإبداعيّة فقد سبقه زمان وسبقته مادّة قبل وجوده». **النجاة**، ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٢) راجع: **تهافت التهافت**، ٢٧٥؛ **فصل المقال**، ٢٤ ـ ٢٥؛ **الكشف عن مناهج الأدلّة**، ٩٦.

(٣) بمعنى أن العالم لم يحدث في زمن معيّن وإنما يتواصل حدوثه باستمرار، بذلك يميّز بين قدم يؤدّي إلى إلغاء الصانع وقدم لا يترتّب عنه ذلك.

إشراقي. لم يكن الخلق عند ابن عربي إيجاداً من عدم ولا إحداثاً في زمن معيّن، بل هو تجلّ إلهي دائم مستمر. وكما يقول أبو العلا عفيفي[(1)]، تتفق هذه الفكرة في ظاهرها مع نظرية الأشاعرة القائلين بأن العالم متشابه بالجوهر مختلف بالأعراض، لكنها تختلف من ناحية أن ابن عربي يخطو خطوة أخرى فيجعل الحق (الله) هو ذلك الجوهر والأعراض هي الخلق (العالم). واعتقادنا أن عبده كان يصدر عن هذه الرؤية[(2)] عندما اعتبر أن مسألة قدم العالم أو حدوثه هي مسألة تنتفي أهميّتها من الأساس إذا نظرنا إلى العالم على حقيقته من حيث هو ممكنات صادرة عن الذات فلا وجود له حقيقة، إنما هو وجود اعتباري حسب النسبة إلى الذات الإلهية ولا وجود حقيقياً إلاّ للذّات الواجبة الوجود. «وبالجملة، ليس في عالم الوجود إلاّ حقيقة واحدة فقط والتعدّد والكثرة أعدام ونسب تعتبر إلى تلك الحقيقة، وأنه لا عدم ولا وجود ولكن حق ثابت في النزول والصعود، وليس إلا نور الله الظاهر وسرّه الباطن»، كما يقول. لكنه يضيف أن هذا الموقف هو «طور فوق الأطوار وسرّ عليه من الأنوار أستار، ولم يحوموا حوله حيث استمسكوا بحبل المعلول والعلّة» (تع، ١٧٩ ـ ١٨١).

وإذا عجزت العقول عن إدراك هذا الطور فالواجب أن تقرّ بحدوث العالم على الإطلاق، لكنه إقرار العامّي الذي لم يبلغ مرتبة النظر إلى الحقائق في ذاتها. من هنا نفهم أن ذلك التسامح الذي أبداه عبده تجاه المنظومتين الكلامية والفلسفية لم يكن مجرد تسامح عاطفي بل هو صادر عن نظرة متأمّلة تعتبر أنها تعالت عن استدلالات الذين «استمسكوا بحبل العلّة والمعلول»!

الفيض والصدور:

إنّ القارئ لمؤلفات محمد عبده الأولى يلاحظ قلّة ورود لفظ "الخلق" وكثرة استعمال بدائله الفلسفية/ الصوفية مثل الصّدور والفيض والجود الإلهي. ومن المعلوم أن تيارات عديدة في الفكر الإسلامي القديم قد استعملت هذه المصطلحات بغايات مختلفة وبمفاهيم متنوّعة، إلا أنّ نقطة الاشتراك تتمثّل في معارضة الألوهية الأرسطيّة المجردة بألوهية متفاعلة مع الكون. وكما أن هناك جدلاً صاعداً من "الحق" إلى "الخلق"، فهناك جدل نازل من الأول إلى الثاني وهو الفيض. وقد صاغ العديد من الفلاسفة القدامى أنظمة للفيض هي خليط بين مبادئ أفلوطينية ومصطلحات دينية وتصوّرات

---

(١) راجع دراسته التي قدّم بها **فصوص الحكم**، خاصة ص٢٨.

(٢) يعيد نفس رأي ابن عربي عندما يقول: «. . . ليس الوجود أمراً آخر زائداً على ذات هذا الواجب بل الزائد عدم والواجب وجوده والكل ظلمة والحقّ نوره» (تع، ٢٥٦). أو يقول: «قولك إن ذات الواجب هي عين الوجود ووجوده عين الذات هو قولك بأن ليس في الوجود إلا واجب واحد. فدقّق النظر فإن فيه أسرار الغيب» (تع، ٥٠٤).

كسمولوجيّة مستمدة من بطليموس. والطريف أن نجد عبده قد خاض بدلوه في هذا المشرب واقترح في فترة شبابه نظاماً مصغّراً المرجّح أنه اقتبسه عن الأفغاني، ولا بأس بعرضه لتبيّن الصورة المستبطنة للكون لدى الرجلين (راجع تع، ١٨٠، وا، ١١ ـ ١٦).

يرى عبده أن هناك ارتقاء يحدث من مراتب التقييد، أي عالم الممكنات، إلى مراتب الإطلاق، أي واجب الوجود، يوازيه ارتقاء مواز من الإطلاق إلى التقييد[١]. و"العالم" أو الأكوان هو «شؤون الوجود ودرجات تنزّله وأطواره». والتنزّل أو التجلّي يقع من اللطيف إلى الأقلّ لطفاً، أي من واجب الوجود إلى عالم العقول والنفوس (= عالم الملائكة) إلى العالم الهيولاني (المادي)، وكل عالم يستمد وجوده من العالم الأرقى منه، وكل مرتبة هي طلسم سابقتها وهذه حقيقتها وباطنها.

وتبعاً لهذا تقسم مراتب الوجود إلى ثلاث: فالأولى هي الوجود المطلق الحقيقي وهو وجود واجب الوجود. والثانية عالم المجرّدات، وهي مراتب، أعلاها العقل الذي يفيض مباشرة عن واجب الوجود وتصدر عنه بقيّة التعيّنات، ثم النفوس الكليّة الأربع وهي النفس الميكائيليّة التي تحمل العرش وتركّب ذرات الوجود وتوفّر الرزق العام، والنفس الإسرافيليّة التي بها تحصل ذرات الوجود على الحياة، والنفس الجبرائيليّة التي تفيض الإدراك على ذرات الوجود، والنفس العزرائيليّة التي تقبض روح الحياة عن ذرات الوجود. فهذه النفوس هي التي تنظم عالم المجردات، ولكل منها مقابل من النفوس الجزئيّة ينظّم عالم المركّبات. وهذا العالم هو المرتبة الثالثة، ويسمّى أيضاً الناسوت، وأول ما برز منه الهيولى التي هي صورة العالم البسيطة بلا تعدد ولا تجزؤ ولا تركيب. وفي عالم الناسوت تنتقل الحركة اللاكيفيّة إلى حركة كيفية هي مصدر كل حركات العالم، فالحركة واحدة وإن كنا نشعر بها متعددة. وبتحرك الهيولى تتفرق أنواع الموجودات في العالم، ثم يصبح الترتيب عكسياً بمعنى أنه ينتقل من الأدنى إلى الأرقى، فيبدأ من النبات من أحقر أشكاله إلى أعظمها، ثم الحيوان كذلك، ثم الإنسان كذلك.

هكذا إذن يتدرّج الفيض أو الصدور حسب عبده من الوجود المطلق الحقيقي إلى عالم المادة والحركة.

ج) الوعي والفعل:

الفعل الإلهي:

يذهب الأشاعرة إلى تعميم الإرادة الإلهية لتشمل كل "الممكنات"، ويُلزمهم خصومهم أنهم بذلك يجعلون الإله مريداً للشر والمعصية والكفر. أما المعتزلة فإنهم

(١) نصطلح على تسمية الأوّل "الجدل الصاعد" والثاني "الجدل النازل".

أقروا بطرف اللسان بعموم القدرة[1]، لكنهم نفوا عن الإله إرادة القبيح أو فعله، فألزمهم خصومهم القول بوجود محدث آخر مع الله بما أن القبائح موجودة.

إن طرح المسألة بهذه الطريقة يجعل الرأي الأشعري أكثر معقوليّة في صلب منظومة دينية تقوم على مبدأ إفراد الإله بالقدرة على الإحداث. وبما أن عبده كان يفكر من نفس هذه المنظومة، فمن الطبيعي أن يميل إلى الطرح الأشعري رغم رغبته منح حرية (ميتافيزيقيّة) أكبر للإنسان. ولا يتميز رأيه عن الرأي الأشعري، خاصة في مؤلفات الشباب، إلا في تأكيده، بأدلة لا تبدو مقنعة، على الفارق بين الإرادة والرضا بالمراد (تع، ٤٩١ ـ ٤٩٢).

ولكن كيف التوفيق بين عموم الإرادة ومبدأ العدل الإلهي؟ حول هذه المسألة يبتعد عبده قليلاً عن وجهة النظر الأشعرية دون أن ينخرط في المقالة المعتزلية، فيحاول إثبات العدل للصانع ونفي صورة المتصرّف الغشوم عنه، وسيلته إلى ذلك التمييز السينوي بين مصلحة الكلّ ومصلحة الجزء. ويبتعد أكثر عن الأشاعرة في مسألة أخرى: هل يرتبط الفعل الإلهي بغاية؟ يقول: «إنما يفعل الفعل ويكون عنه الفعل بغاية ما، وإلا لم يكن مختاراً أو كان الترجيح بغير مرجح. وإنما يفعله لغاية هي أعظم الغايات بحيث لا يتصور فوقها غاية، وإلاّ لزم الجهل والعبث أو السفه. ومجرد ترتّبها على الفعل بدون قصدها غير كاف» (تع، ٥٦١ ـ ٥٦٢). على أنّه يخفف هذا القول بأن يضيف أن الإنسان ليس دائماً قادراً على إدراك الغايات.

لقد حاول إذن أن يحدّد لنفسه رأياً خاصاً لا هو أشعرياً بحتاً ولا هو معتزلياً، إلا أن هذه الجرأة في النقد المزدوج للمذهبين الرئيسيين اللذين تقاسما الكلام الإسلامي ستخف حدّتها في **رسالة التوحيد** عندما يتحول النقد إلى توفيق متسرع بدعوى لفظية الاختلاف. ههنا تصبح الرغبة أن «نأخذ ما اتفقوا عليه ولنرد إلى حقيقة واحدة ما اختلفوا فيه»، مع التأسّف على أن القضية كانت «سبباً في التفرقة بين المؤمنين وتماريهم في الجدال حتى ينتهي بهم التفرق إلى ما صاروا إليه من سوء الحال» (رسا، ٢٣ و٣٣). كيف نفسر هذا التحوّل؟

يلاحظ القارئ انتقال الاستدلال من مستوى كلامي (المذهب ـ لازم المذهب) إلى مستوى سياسي (التفرّق ـ سوء الحال)، وبذلك يتراخى انتظام الخطاب. لقد كان "رفع الخلاف" بين المسلمين وتحقيق وحدتهم السياسية عبر الوحدة الدينية هدفاً مضمراً في **التعليقات** لا يطفو على سطح الخطاب في شكل انفعالات عاطفيّة بل يوجّه بناه العميقة من خلال صرامة معرفية قائمة على قواعد المنطق والجدل القديمين. بينما يتجسد

(١) ينقل الشهرستاني عن النظّام أنه كان يمنع أن يقال إنّ الله قادر على خلق الشرور والمعاصي. **الملل والنحل**، ٥٤.

تراخي الانتظام في **الرسالة** في ضعف هذه الصرامة وطفو الانفعال المعبّر صريحاً عن الرغبة السياسيّة.

على أنّ رأي عبده يظل حتى **الرسالة** متميّزاً عن الأشعرية، فهو يعتبر دائماً أن الأفعال الإلهية تتعلّق بغايات، بالمقابل نجده يسكت عن المقالة (الصوفية) التي تعتبر الفعل والعلم والإرادة شيئاً واحداً، وعن المقالة (السينويّة) المميّزة بين مصلحة الكل ومصلحة الجزء، لكنه سكوت وليس رفضاً. كما نجده يختزل الاختلافات إلى مستوى اللفظ ويعرضها على أنها اختلاف «بين من يطلب علمها لأنها شهوة العقل وفيه لذته» فـ «يسمي المعاني بأسمائها» ومن «يطلب علمها مع مراعاة أن ذلك دين يتعبد به» (رسا، ٣٣). وكان قد قدّم هذا التعارض بوضوح وجرأة أكبر في **التعليقات** عندما جعله بين من يطلب الحقائق لذاتها ومن يطلبها للنجاة طبقاً للشرع. لكن بما أنّ **الرسالة** موجّهة إلى عامة المؤمنين فلم يكن من داع إلى أن يشوّش عليهم إيمانهم.

وهكذا نرى أنّ التوفيق وإن كان بنية في خطاب عبده، فإن آلياته تختلف حسب المتقبّل المفترض وسياق الكتابة وظروفها وتغيّر استراتيجيات الوعي في التكيّف مع هذا المجموع. وإلى حد ما، يمكن اعتبار **رسالة الواردات** الدرجة الصفر في هذا التكيّف، لذلك تثوّر فيها كل المصطلحات وتلغى كل التقابلات، فيتحوّل لفظ "فعل إلهي" إلى "فيض"، و"فاعل" إلى "جواد"، و"الله" إلى "حق"، و"كون" إلى "عالم تنزّلات"، و"أشخاص" إلى "مراتب"، إلخ (راجع: **وا**، ص١٣...) إلى أن يصل النص إلى أقصى درجة من الجرأة عندما يثوّر المقابلة الرئيسيّة فعل إلهي/ فعل إنساني فيعلن: «الله فاعل من حيث العبد فاعل والعبد فاعل من حيث الرب فاعل» (**وا**، ٢١). فكما أن الوجود واحد كذلك يكون الفعل واحداً.

الحرية الإنسانية:

تدرّج موقف عبده من هذه المسألة الخطيرة عبر مراحل ثلاث نستعرضها متابعة. يمثّل نص **التعليقات** المرحلة الأولى، ويتبيّن منه أنّ عبده استمد فهمه للمسألة من الفصل الذي خصصه لها الشهرستاني في **الملل والنحل**، وهو فصل مشهور يعرض اختلافات الأشاعرة ويبيّن أنهم تدرجوا من موقف جبري خالص إلى الأخذ بمذهب الفلاسفة مع إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ)[1]. وإذن فقد عرف عبده أن لا اتفاق بين الأشاعرة في المسألة وأن كلاً منهم ذهب مذهباً ونسبه إلى الأشعري، لذلك انطلق بدوره يرسم له رأياً وينسبه إلى الأشعري رغم أنه صرح بعدم اطلاعه على كتبه. وحاصل ما يعرضه في **التعليقات** أنّ الأشاعرة أخطأوا بأن نسبوا إلى الأشعري القول بأن

(١) راجع: **الملل والنحل**، ص ص٩٤ ـ ١٠٣.

للإنسان قدرة غير مؤثّرة، بل قوله إن الاكتساب نوع من القدرة وليس خلقاً، فالإله وحده الخالق. ويضيف: «هذا ليس مذهب المعتزلة القائلين بأنّ الفعل ناشئ عن قدرة العبد ولا مدخل لقدرة الرب فيه إلا بإيجاد سببه وهو قدرة العبد، ولا مشهور الفلاسفة، ولا قول إمام الحرمين إذ هو عين المذهبين، ولا ما فهمه أصحابنا (= الأشاعرة) من دخوله تحت قدرة معطّلة لا مدخل لها في الإيجاد بوجه، فإنه عين الجبر» (**تع**، ٢٦٣ ـ ٢٦٤).

لا يهمنا الحكم على صحة ما ينسبه إلى الأشعري على سبيل التخمين ودون الاستناد إلى نصوص، بل يهمنا التأكيد على مسألتين:

أولاً، كان عبده مهتماً منذ البداية بتخفيف الاتجاه الجبري في الوعي الإسلامي، لأنه أدرك منذ البداية أن الإصلاح لا ينجح بين قوم يوكلون مصائرهم إلى القدر، لكنه حاول ما أمكن أن يظل مستنداً إلى السلطة المرجعيّة للأشعري ليضمن لخطابه تأثيراً في ذاك الوعي.

ثانياً، إن المسألة تتعلّق بمبدأ أساسي في الفكر الديني القديم هو أن واجب الوجود هو العلة الوحيدة لكل الممكنات، والمحافظة على هذا المبدأ لا تعكس وفاء لمذهب معيّن بقدر ما تتعلق بـ "رؤية للعالم"[١] تتجاوز الوعي الفردي.

المرحلة الثانية نتلمّسها من خلال نصوص **العروة الوثقى**، إذ نقرأ مثلاً: «ليس الاعتقاد بالقضاء والقدر هو عين الاعتقاد بالجبر (...). الاعتقاد بالقضاء والقدر يؤيّده الدليل القاطع، بل تشد إليه الفطرة. وسهل على من له فكر أن يلتفت إلى كل حادث له سبب يقارنه في الزمان وأنه لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها وأن لكل منها مدخلاً فيما بعده (...). وإرادة الإنسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة»[٢]. هذا الرأي هو بالضبط ما كان نقله الشهرستاني عن الجويني قائلاً «إنما أخذه من الحكماء الإلهيين وأبرزه في معرض الكلام، وليس ذلك مذهب الإسلاميين»[٣]، وسانده عبده في **التعليقات** بأن اعتبره "عين المذهبين"، أي مذهب الفلاسفة ومذهب المعتزلة. لقد رفضه في **التعليقات** ثم أصبح من معتنقيه في هذا المقال ثم واصل الدفاع عنه في **رسالة التوحيد** مع نسبته هذه المرة صراحة إلى الجويني، فكتب يقول: «هذا الذي قرّرناه قد اهتدى إليه سلف الأمة فقاموا من الأعمال بما عجبت به الأمم، وعوّل عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين الجويني رحمه الله، وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه» (**رسا**، ٣٦). وإذن

(١) Vision du monde.

(٢) **العروة الوثقى**، ٥٢.

(٣) **الملل والنحل**، ٩٨.

فقد انتهى إلى نقيض موقفه الأوّل مع البقاء دائماً في الإطار القديم الذي طرحت فيه المسألة.

قد تمثّل دروس التفسير مرحلة ثالثة تتميّز بالتأثير المفترض لآراء ابن رشد ومجادلته حولها مع فرح أنطون، إذ سيحاول التوفيق بين مفهوم "السنّة" في القرآن ومبدأ العليّة في العلم، وهذا المنحى سينتشر عبر عبده في كل الخطاب الديني في الإسلام المعاصر. وكما هو شأن كل توفيق متسرع بين منظومتين مستقلتين ومختلفتين، فإنه يظل محل نظر ما لم يناقش أصحابه مصادراته.

يتّضح إذن أنّ عبده سلك طريقاً طويلة قادته من محاولة العودة إلى الأصول، لا أقصد أصول الدين ولكن أصول المذهب أي المواقف "الأصليّة" للأشعري، إلى محاولة التقريب بين آراء الفلاسفة والأشاعرة والمعتزلة، بتأويل كل موقف بما يخدم غاياته. وقد كان، مثل متكلّمي العصر الوسيط، يجادل حول نصوص لم يطلع عليها كلها، فلا يتقيد بحدود "الوثيقة" بل ينخرط في آليات التوظيف التي تسمح للعقل اللاهوتي بالاستفادة من السلطة المرجعية لتمرير المواقف الشخصيّة.

لقد مثّل الأشعري وكبار تلاميذه السلطة المرجعيّة في مرحلة أولى، ثم اختفت هذه الأسماء في **الرسالة** لأن سلطة الخطاب لم تعد قائمة على سلطة رؤساء المذهب ولكن على سلطات متعالية هي "العقل"، "الحسّ والوجدان"، "البداهة"، ... إلخ. وعندما يتحوّل عبده من مرجعيات "تاريخية" إلى مرجعيات مطلقة فإن مواقفه تبدو للقارئ وكأنها متعالية عن الاختلاف. وهذه استراتيجية خطاب غايته توظيف الطاقات الإيمانية للعمل لا للتأمل، فالخلاف يشوش الإيمان والجدل يعطل الفعل. ومع ذلك، أفليس موقف عبده مستخرجاً من جدل الأقدمين وخلافاتهم، بل هو توفيق مبسّط بين آراء قديمة؟

من هنا يبرز توتّران في خطابه، **الأوّل** استمداده أحقيّة القول من سلطة مرجعية قديمة مع حاجته إلى تغيير المقول ليستجيب لغايات جديدة. كان لا بد من المحافظة على السلطة المرجعية التي يعترف بها الوعي الجمعي حتى يحتفظ الخطاب نفسه بسلطة على هذا الوعي. لذلك نقد الأشعرية تحت شعار العودة إلى الأشعري أو تصحيح فهمه، ثم ساند رأياً نسبه إلى الجويني متغافلاً أنه قال سابقاً إنه مذهب المعتزلة والفلاسفة، لكن بما أن هؤلاء لا يمثلون سلطة مرجعية فينبغي تغييبهما. فالحقيقة لا تتعلق بالجانب التوثيقي بل بالجانب البراغماتي: المهم هو العمل على توفير أفضل ظروف التقبّل للمواقف المطروحة، لأن كل توظيف أيديولوجي للتراث إنما يتحقق عبر المزايدة في ميدان البحث على الموقف الأكثر مطابقة للأصول.

الثاني اتجاهه بصفته رجل إصلاح نحو التغيير واتجاهه بصفته رجل دين نحو المحافظة على رؤية معيّنة للعالم هي تلك التي كانت تُسند المنظومة الميتافيزقية القديمة

التي اختلطت اختلاطاً تاماً بالدين. لقد ظل يفكر في مسألة الحريّة الإنسانية في إطارها القديم، أي عبر ثنائيّة الإلهي والإنساني وإلقاء كل ما يتجاوز إرادة الإنسان في مجال الإرادة الإلهية (لاحظ أيضاً غياب محور الطبيعة الذي يختلط بالألوهية). لكن أليس ما يقدّم على أنه عقائد مطلقة هو مجرد انعكاس لوعي المعتقد بحدود إرادته؟ إن عقيدة التواكل ليست موقفاً دينياً بقدر ما هي شعور شخصي أو جمعي بالعجز عن الفعل وتغيير الأشياء، في حين أن موقف التوفيق بين التواكل والحريّة الإنسانية هو وعي يتلمس طريق الفعل لكنه مكبّل بالعوائق.

تتجسّد استراتيجيّة الخطاب عبر آليات متنوّعة. لنتأمل مثلاً الفقرة التالية: «هذا الذي قرّرناه اهتدى إليه سلف الأمّة فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم، وعوّل عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين الجويني، رحمه الله، وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه» (رسا، ٣٦). نلاحظ، **أولاً**، الانتقال الضمني من بُعد تجريدي (تقرير العقائد) إلى بُعد عملي، فلازم الجملة الذي هو معناها الأهم وإن لم يكن منطوقاً يمكن اختصاره كما يلي: «إذا أخذتم بما قررته فسترجعون إلى سالف مجدكم». هل يمكن اعتبار هذا الانتقال وجهاً من الخلط اللاهوتي التقليدي بين الذهني والواقعي أم هو تزحزح بنية الخلط من مستوى إلى آخر؟

نلاحظ، **ثانياً**، إقامة "سند" وهمي (سلف الأمة ـ الجويني ـ عبده) يحقق التواصل بين المقرر وجزء من التراث والانقطاع بينه وبين الأجزاء الأخرى. ونلاحظ، **ثالثاً**، البنية الدائرية (الدور) في علاقات الفواعل: "السلف" المتواصل مع "الجويني" المتواصل مع "عبده". وبما أن البعض أساء الفهم، فإن مهمة "الأنا" أن تعيد التواصل مع "الجويني" الذي يعيد التواصل مع "السلف"، وهكذا دواليك. فلا شيء يبدأ من جديد بل حقيقة قديمة تُستعاد. نلاحظ، **رابعاً**، انغلاق الأفق التأويلي من خلال بنية العبارة، فالتقرير المقدّم هو نهاية البحث (هو "تقرير" و"اهتداء" وليس رأياً أو مقالة أو اقتراحاً)، وهو «نور يقذفه الله في قلب من شاء» كما يرد بعد ذلك (رسا، ٣٦)، فـ «البحث فيما وراء ذلك (. . .) هو من طلب سرّ القدر الذي نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد العقول تصل إليه». وإذن فالحدود التي يبلغها العقل ويسمح له باقتحامها تضيق إذا ما قام تأويل سابق، وبما أنه لا أحد يستطيع أن يعلم أين يقذف الله نوره فإن هذه الحدود تظلّ اعتباطية تماماً.

ولعل القارئ قد تبيّن من خلال ما عرضنا سطحية الدراسات السائدة حول عبده التي تتجادل حول وجود تأثيرات معتزلية أو وجودية في فكره، فالمسألة كما نرى هي أكثر تعقيداً ولا يمكن طرحها من خلال إشكالية التأثر لأن عبده لم يكن يعمل في هدوء المكاتب بل كان مناضلاً يعمل في إطار الوعي الجمعي.

من الإنسان إلى الألوهية، العقل المحسّن المقبّح:

لم يطّلع عبده على الآراء الاعتزالية من مظانها، لكنه قرأ ولا شك ما نسبه الشهرستاني إلى الجبائيين، أبي علي وابنه أبي هاشم، من تمييز بين "شريعة عقلية" و"شريعة نبوية"[1]، ولعله انتبه إلى المخاطر التي يمكن أن يطرحها مثل هذا الرأي في العصر الحديث النشوان بالعقل، من حيث إنه يوشك أن لا يترك للدين إلا المجال الضيق للعبادات، لذلك رفض المضي بمقالة المعتزلة إلى أقصى مداها فيما يتعلق بما يعرف قديماً بمسألة "التحسين والتقبيح"، وإن أقرّ مثلهم بقدرة العقل على ذلك وخالف الأشاعرة القائلين أن لا حسن إلا ما حسّنه الشرع ولا قبيح إلا ما قبّحه[2]. ولما كان الماتريدي سلك سابقاً هذا التوفيق، فقد عوّل عليه عبده واتخذه مرجعاً لرأيه (تع، ٥٧٠). إنّ هذا الرأي هو الذي بدا له كفيلاً بالمحافظة على دور للشرائع مع التأكيد على أن النظر العقلي يؤدي إلى الإيمان، لكن الأهم في رأينا أنه يمكّن من إقامة نظام أخلاقي مطلق بأن يجعل القيم متعالية عن تغيّر الأزمنة واختلاف الشرائع، وهو منحى أساسي في خطاب عبده سنعود إليه بالتفصيل عند الحديث عن قضيّة الأخلاق.

من الألوهية إلى الإنسان، العقل المفطور الملهم:

لم يتطرّق عبده إلى مسألة النبوّة في حاشيته على الدواني إلا في فقرة سريعة، إذ إن شرحه قد اضطرب مع اضطراب الظروف السياسيّة بمصر، قبل أن يتوقّف تماماً. على أننا نجد هذه الفقرة جديرة بالاهتمام رغم قصرها، وهي التالية:

«أقول: النبي عند بعضهم إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحي إليه من أمر تبليغهم. وهو بهذا التعريف لا يشمل من أوحي إليه بشيء لتكميل نفسه، بقطع النظر عن تبليغ غيره (...). وعند بعضهم: النبي إنسان أوحي إليه من عند ربّه، سواء تعلّق بالغير أم لا (...). والرسول قد يستعمل مرادفاً للمعنى الأول، وقد يختص بمن له كتاب أنزل عليه أو شريعة، أي قانون ودستور أعمال وإن لم يكن كتاباً. فمن لم يكن له هذا ولا ذاك فهو نبي فقط وليس برسول.

«وأقول: قد يُعرّف النبي بإنسان فطر على الحق علماً وعملاً، أي بحيث لا يعلم إلاّ حقاً ولا يعمل إلا حقاً، على مقتضى الحكمة. وذلك يكون بالفطرة، أي لا يحتاج فيه إلى الفكر والنظر ولكن التعليم الإلهي. فإن فُطر أيضاً على دعوة بني نوعه إلى ما جبل عليه فهو رسول أيضاً، وإلاّ فهو نبي فقط ليس برسول. فتفكر فيه فإنه دقيق.

---

(١) **الملل والنحل**، ٨١.

(٢) راجع عبد القاهر البغدادي، **أصول الدين**، إستنبول، ١٩٢٨، ص٢٤ ـ ٢٥.

«ثم المراد بالنبي في كلامه ما هو المعهود بين المسلمين، وهو نبينا عليه الصلاة والسلام» (تع، ٣ ـ ٤).

تنقسم الفقرة إلى جزءين يُفتتح كل منهما بلفظ "أقول" الذي يعني نسبة القول إلى القائل، لكن هذه النسبة واضحة من سياق القول ذاته، فلمَ هذا اللّغو؟[١] إنّه يحقّق هنا وظيفة هي توريط "الأنا" في مسؤولية المقول، باعتباره قائلاً وناقلاً في آن. لكنها مسؤولية جزئية، إذ إن التقسيم «عند بعضهم... وعند بعضهم» يضعف دور القائل لفائدة دور الناقل. كما تتحول مرجعية القول حينئذ من "الأنا" المتكلّم المعلوم إلى مبهم هو "بعضهم"، أي إلى مرجعية لامشخصة، كما يرد القول منتزعاً من سياقه الأصلي بفعل التناصّ (ورود القول الثاني في الأوّل). وبما أن المقصد المعلن للقول هو الشرح، أي التوضيح، فلا يمكن تفسير هذا الإبهام إلا كونه بسبب الاشتهار، إذ إن نسبة الأمر إلى المجهول إن لم تكن للجهل فهي للشهرة، فينخرط القول المنسوب إلى المبهم في قبيل المشهور المسلّم به بين الجميع، أي في مجموع المعارف التي تراكمت على مدى العصور فأصبحت ملكاً جمعياً للوعي لا "قولاً" ينسب إلى فرد بعينه. وهذا الوعي يصبح بدوره محدّداً للانتماء الثقافي إلى المجموعة من ناحية أن من جَهَل المشهور أو لم يسلّم به فهو يقع خارج المجموعة أو أنه انفصل عنها. لهذا السبب بالذات يصبح ممكناً هذا الانتقال من تعريف مجرّد للنبوّة إلى تعيين ديني للنبي: «وهو نبيّنا». فالتعريف إنما هو مجرد في بنائه الظاهري، أما إذا اعتبرنا اشتراك القائل والسامع، الكاتب والقارئ، في نفس "الإطار المرجعي"، فإن هذا الانتقال يكون عادياً، بل منتظراً، بل مضمراً منذ البداية.

كذلك يحدّد التقسيم «عند بعضهم... عند بعضهم» حقل الاختلاف: إن كل نظر في المسألة أو نقاش حولها ينبغي أن يتم داخل حدود المشهور والمعلوم ضرورة. وبذلك تستقر المفاهيم ويوضع حدّ لتطوّرها.

من هنا تتبيّن أهمية الجزء الثاني من الفقرة. فهو يبدأ أيضاً بالإعلان عن المتكلّم، لكن وظيفة "الأنا" هنا ليست النقل بل المشاركة في تحديد (أو تجديد) المفهوم، وهي تقبل هنا تحمّل مسؤوليّة القول. صحيح أنها مشاركة مترددة، كما يتضح من استعمال "قد" التي تفيد الاحتمال عندما تسبق الفعل المضارع، لكن هذا الجزء الثاني يتّجه نحو فتح آفاق جديدة للحوار وتجاوز التعريفين اللذين عرضا سابقاً، وذلك بتثوير لغة القول ذاتها، أي بالانتقال من مصطلحيّة كلامية إلى مصطلحية فلسفية، كما يتضح من خلال المقابلات التالية:

---

(١) Redondance.

الجزء الأوّل	الجزء الثاني
إنسان	إنسان
بعثه الله	فطر
الوحي	الحقّ
تبليغ	يعلم/ يعمل
كتاب	الحكمة
شريعة	التعليم الإلهي

لكن إلى أي مدى يمكن أن نثق بأهميّة هذا الانتقال؟ كيف يمكن استخراج رأي عبده وسط هذا الركام من المنقولات المترددة أو المنسوبة إلى المجهول؟ أين موضع الجدّة بالمقارنة مع الوضع التقليدي للمسألة؟

لا شك في أن النقاش الذي خاضه المتكلّمون لتحديد الفارق بين النبي والرسول يعكس وضعاً بدائياً للمسألة، ويكفي أن نلقي نظرة سريعة على المؤلفات الكلامية الأولى لنتبين كيف انحصرت النقاشات في أمور عامة مثل تحديد هذا الفارق أو تعداد أسماء الأنبياء أو ترتيبهم ترتيباً تفاضلياً أو مناقشة تفضيلهم على الملائكة، . . إلخ. إلا أن الفلسفة قد فتحت بعد ذلك مسالك أخرى في النقاش أكثر عمقاً. لذلك نقول إنّ أهميّة موقف عبده تتمثّل أساساً في إعادة فتح نقاشات قد جمّدت بطريقة اعتباطية. لكن ينبغي أن نضيف تواً أن التردد الذي أشرنا إليه يعكس الوضع المزدوج الذي كان فيه عبده. فمن منطلق الإيمان لن نتبيّن دوافعه لاستعادة نقاشات بدا أنها حسمت منذ قرون، لكن من منطلق الوعي الحضاري يبدو أنه أدرك أنّ حسم هذه النقاشات لم يتيسّر إلا في وضع مجتمع قادر على الانغلاق على نفسه وعلى ثقافته، وهذا الوضع أصبح مهدداً بحكم الظروف الجديدة والمثاقفة المفروضة على المسلمين. وإذن، ستفقد الأطروحات المدرسية البسيطة سيطرتها على "الأمة" وسيفتح الجدل من جديد سواء أقبل علماء الدين ذلك أم أبوا، لذلك استبق الأمر بأن اتجه إلى البحث في غير النصوص الكلاميّة المدرسية على دعائم أكثر صلابة لقضيّة النبوّة، وقد بدا له أنّ الفلسفة السينويّة والإشراقية يمكن أن توفر تلك الدعائم المنشودة.

يتضح هذا المنحى بجلاء من خلال **رسالة الواردات**، إذ يقترح فيها استدلالين: **أولهما** يقسّم الكون إلى عالم مجرّدات يتميز بالثبات، وعالم هيولى يتميز بالحركة والتشخّص فهو مهدد بالانخرام. ويتجسد التشخّص والحركة في المجتمع البشري في اختلاف أمزجة الناس وأفكارهم المؤذن بالتنازع والاقتتال بينهم حتى فساد النوع. وبما أن فساد النوع ممتنع في الكون إذ إن الأنواع ثابتة بما هي أنواع ولكونها تنتمي إلى عالم المجردات، فإن مقتضى النظام هو وجود سلطة عليا يرجع إليها الناس لحسم الخلاف

وهي النبوة. **الثاني** يُعتبر النبي إنساناً بلغت نفسه درجة عليا من الإشراق والقداسة، والنفس هي من غير طبع الجسد ومن غير عالم المادة. وهذا الاستدلال هو الذي يوضّح تعريف النبوة الذي ذكره في **التعليقات**. وهناك مسألة أساسيّة تبرز في الموضعين، وهي السكوت عن مسألة الوحي بمعنى التنزّل، فالنبوة ليست تنزيلاً بل جزءٌ من الجدل الصاعد المنطلق من الموجودات إلى واجب الوجود. وقد أشرنا سابقاً إلى أن عبده يجعل بين النفوس الأربع نفساً وظيفتها الإدراك في عالم الكليات تقابلها نفس جزئية تتولى نفس الوظيفة في العالم المقابل، وقد أسمى هذه المرتبة: "المرتبة الجبرائيليّة". فالنبي يستمد معرفته من هذه المرتبة في الوجود، يقول: «المرتبة الجبرائيليّة، كما حصل التعليم منها للكليات والجزئيات، فقد يحصل منها التعليم الظاهري، كما حصل ذلك لبعض القديسين مثل الأنبياء. وهذه المرتبة كثيراً ما جاء ذكرها على الألسنة الإلهية، خصوصاً على لسان نبيّنا (ص). فجاء أنه رآه وقد سد الآفاق، وليس هذا إلاّ رمزاً لما قرّرناه وإشارة إلى ما أوضحناه. ولا تستبعدنّ هذه الأفكار، فإنه قد تكلم قوم بالسيّال الكهربائي في العالم وليس يظهر آثاره، وهو كلام حقيقي ومبرهن، فقل أنت بالسيّال الروحي في العالم» (وا، ١٥).

فعلى هذا تكون المعرفة النبويّة معرفة مخالفة للمعرفة العادية لدى الإنسان لأنها معرفة بدون نظر ولا تفكير. وإذا كان النبي مركّباً ككل إنسان من جسد ونفس، فإن بلوغ نفسه درجة عليا من الطهارة والقداسة تجعلها تستمد هذه المعرفة الكاملة من ذاتها، يقول: «ولمّا أمدّهم الحقّ بما فيه إصلاح أبدانهم من جميع لوازم تعيشاتهم وبما فيه بقاء هذا النوع من الاستيلاء، لزم أن يمدّهم من جوده وفيضه بما يكون سبباً في تربية عقولهم وتزكية نفوسهم وطبيباً لمواطن أمراضهم، بأن بعث فيهم منهم ذا نفس قدسية مطهرة عن جميع شوائب الغفلة منكشفة لها الأسرار والحقائق على وفق الحكمة، زكي الأخلاق رفيع الهمة، قد بث فيه شوق خلقي ونور جبلي إلى تربية من أرسل إليهم. . .» (وا، ١٧).

ولكن هل أن المعرفة النبوية تصدر عن اتصال نفس النبيّ بالنفس الجبرائيليّة أم هي صادرة عن بلوغ نفس النبي درجة الكمال؟ لعل الجواب يتمثل في أن المعرفة النبوية كما لا تحتاج إلى نظر وتفكير فكذلك هي لا تحتاج إلى فاصل زمني للاستمداد من النفس الجبرائيلية، فيتم الاستمداد دفعة واحدة.

لكن السؤال الأخطر هو التالي: هل حصلت النفس على كمالها نتيجة هذا الاتصال أم أن الاتصال جاء نتيجة حصولها على كمالها؟ ذلك أن قصر المعرفة على استمداد النبي من نفسه قد يؤدّي إلى القول باكتساب النبوّة، أما إضافة حاجة هذه النفس إلى الاستمداد من نفس أخرى كليّة فإنّه يوازي بين حركتين: حركة تصاعدية من نفس

النبي إلى النفس الكليّة، وحركة تنازلية من النفس الكلية إلى نفس النبي، وبذلك لا تكون النبوّة مكتسبة تماماً.

وبما أن عبده كان متأثراً بنظرية وحدة الوجود فلا يفرّق بين مصدري الحركتين، لذلك ترد عنه إشارات غامضة وخطيرة، مثل قوله "بلسان صوفي": «لما حصل للوجود في مراتب تجلياته بعد عن نفسه في مراتب تجرّده، تجلّى من نفسه لنفسه بتجل يدعو نفسه لنفسه على ما يقتضيه التجلّي، وليس ببعيد، بل كما يشاهد فينا من زجر أنفسنا لأنفسنا وحثّنا إياها. وفيض هذا التجلّي بالالتفات إلى مبدئه الحقيقي. فإذا استغرق في دعوة التجليات حصل له الالتفات عن عالم المجردات فتفكّر واستشار. ولمّا تنفس صبح الحقيقة والناسوتيون في سنّة من جهالتهم بعث منادياً: هلمّوا إلى النجاح فقد طلع الصباح. فالناس في الإجابة عن اختلاف درجاتهم عن سنّة الغفلة، ومن استيقظ من غفلته واستنار بشمس حقيقته ناب عن الداعي في دعوته، لهذا تم العقد برسالته» (وا، ١٨ ـ ١٩).

وفي **رسالة التوحيد** (راجع ص٤٨ ـ ٦٤) يتخلى عبده عن هذه اللغة الرمزية ويعرض استدلالاته بطريقة مبسّطة تبدو ظاهرياً بعيدة عن التفلسف. فمسألة اتصال النفس بعالم المجردات تطرح من وجهها الآخر، الوجه السالب، أي عجز العقل عن معرفة "الغيب" الذي هو المرادف الديني لمصطلح "عالم المجردات" الفلسفي. أما مسألة إنقاذ النوع من التنازع المؤدي إلى الفناء فهي مطروحة بمصطلحات خلدونية عوض المصطلحات السينوية الإشراقية. وهكذا تكون النبوّة ضرورة في الحالتين، فهي ضرورة فردية في الأولى واجتماعية في الثانية. لكن بما أن عبده يتخلى هنا عن المرتكز الميتافيزيقي لاستدلاله، فإنه يتجه صوب التأكيدات الدغمائية مثل قوله: «اتفقت كلمة البشر موحّدين ووثنيين مليّين وفلاسفة إلا قليلاً لا يقام لهم وزن على أنّ لنفس الإنسان بقاء تحيا به بعد مفارقة البدن وأنها لا تموت موت فناء مطلقاً، وإنّما الموت المحتوم هو ضرب من ضروب البطون والخفاء...» (ص٥١). وكما يقول مارسيا إلياد، يطلق كل إنسان كلمة "بشر" على مجموع الناس الذين يعي بوجودهم[(١)]. لذلك فإنّ البشر الذين يعنيهم عبده هنا هم هؤلاء الذين كانوا يستوطنون عالمه الذهني، أي الفلاسفة وعلماء الكلام من العصور الوسطى. أما «القليل الذين لا يقام لهم وزن» فهم ممثّلو تيارات فكرية ما زالت غريبة عن عالمه الذهني.

لكن المهم أن نلاحظ أن **رسالة التوحيد** لم تخرج بدورها عن دائرة استدلالية مستمدة من الفلسفة الإشراقية، ولم تكن نظرية ابن خلدون التي اعتمدها هنا إلا تواصلاً مع الخط الذي افتتحه ابن سينا قبله. ولا تخلو **الرسالة** من إشارات تؤكد ذلك، فهي

(١) *Le mythe de l'éternel retour*, op. cit., p. 154.

تعرض مثلاً التعريف التالي للوحي: «عرّفوه شرعاً أنه كلام الله تعالى المنزّل على نبي من أنبيائه. أما نحن فنعرّفه على شرطنا بأنّه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنّه من الله بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثّل لسمعه أو بغير صوت» (ص٦٣). إنه يعيد هنا نفس التقابل الذي لاحظناه سابقاً بين رؤية كلامية ورؤية ذات صبغة إشراقية، كما يفضّل صراحة تغييب مفهوم "التنزيل". وتجدر الإشارة إلى أن آخر ما خطّه عبده حول المسألة قد ورد تماماً في هذا الاتجاه. فقد كتب هامشاً وهو يستعد لنشر التعليقات في السنة الأخيرة من حياته يشرح فيه جملة «بعثه الله لتبليغ ما أوحي إليه» كما يلي: «بعثه الله، أي جعل فيه الباعث والداعي للتبليغ (...)، فيكون مقصده الداعي له إلى التبليغ هو جناب الحق تعالى» (تع، ٦٢٢).

وإذن فنظرة عبده للنبوّة هي نظرة متميّزة[١]، وهي لئن لم تتغير فقد تعددت طرق عرضها باختلاف المتقبل المفترض لكل نص من نصوصه. فلم يكن ممكناً أن ترد في رسالة التوحيد الموجهة إلى عامة المؤمنين إشارات صريحة مثل «وحيه من نفسه»، «تجلّى من نفسه لنفسه»، «ناب عن الداعي في دعوته»، .. إلخ. وكما قال بنفسه: «إن في النبوّات كلاماً نورانياً فوق فنون الجدل فاطلبه من الصدور لا من السطور».

وحاصل هذه النظرة أن النبوة فيض من واجب الوجود وأنها ضرورة لاستمرار النوع الإنساني وأنها وجه من الصعود الروحاني للممكنات إلى عالم الوجود المطلق. ومصدرها الأول هو ابن سينا الذي حاول "عقلنة" ظاهرة النبوة بوضعها ضمن نظام شامل للصدور[٢]، ومنه استمدها آخرون تأثر بهم عبده أيضاً مثل ابن عربي أو ابن خلدون[٣]، على اختلاف توظيفهم لنفس الرؤية. لذلك قلنا إنه يثار حول رأي عبده ما أثير حول نظرية ابن سينا، هل إنها تؤدي إلى القول بنبوة "طبيعية" أم "مكتسبة"؟ وإذا كان وارداً أن ننفي هذا عن عبده فلا يمكن نفي اشتراك رأيه في النتائج، أي إدراج النبوّة في نظام هرمي للنفوس، والابتعاد بها عن أن يتقلدها الإنسان صدفة (عكس فكرة المتكلمين أن الله يختار لرسالته من يشاء)، وتغييب مفهوم التنزيل أو الوحي، .. إلخ[٤].

---

(١) لاحظ رشيد رضا تميّز نظرة عبده حول النبوة (مجلّة المنار، المجلّد الثامن، ص٦١٤)، لكنه تحاشى الإشارة إلى جوانبها الجريئة وتجاهل ارتباطها بالفلسفة والتصوّف.

(٢) Cf. L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, Vrin, 1951.

(٣) حول ابن خلدون، راجع المقدّمة، المقدّمة السادسة من الباب الأوّل «في أصناف المدركين للغيب...»، وفصل «في علوم الأنبياء» من الباب السادس. حول ابن عربي راجع: M. Chodkiewics, *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*. Paris, 1986.

(٤) يبدو أن الأفغاني هو أول من اتجه إلى الاستفادة من كسمولوجيا ابن سينا من جهة ورأي ابن خلدون من جهة أخرى، مع التأثر أيضاً بفكر الموسوعيين الفرنسيين، وألقى آراءه هذه في محاضرة شهيرة =

د) الوعي والمصير

النفس:

تبدو نظرية النفس لدى عبده غامضة، وهو يعرض بعضها بكثير من الحذر، ومع ذلك فهي لا تخلو من جرأة.

لقد واصل اعتبار الإنسان مركّباً مزجياً من جسد وروح، وإذا كان الجسد ينتمي إلى عالم الهيولى باعتباره مادة فإن الروح أو النفس تتصل في الأصل بعالم المجرّدات. والمشكل أن هذا التصنيف ينبغي أن يؤدي منطقياً إلى القول بأزلية النفوس، ويكاد عبده يقترب من هذا الاستنتاج عندما يقول: «النفوس الناطقة الإنسانية باقية ببقاء الوجود، ولمّا كان الوجود في جميع مراتبه فعالاً فللنفس الناطقة من الأفعال على حسب رتبها، وهو في بدنها ليس إلاّ التدبير» (وا، ١٦).

على أن هناك مسألة أخرى يمكن أن تقدّم لنا بصفة غير مباشرة إشارات إضافية وهي مسألة الفناء والمعاد.

الفناء:

في رؤية عبده للكون، لا تقوم المقابلة الرئيسية بين عالم الشهادة وعالم الغيب ولكن بين عالم الدوام الأزلي وعالم التغيّر والفساد. فتقسيم الإنسان إلى نفس وجسد هو وجه من هذه المقابلة. وإذن فقد كان عبده مدفوعاً إلى إعادة فتح الجدل القديم بين المتكلمين والفلاسفة لأن ثلاثة إشكالات كبرى تتطلب الحل: **أولاً**، إنّ فكرة المعاد الجسماني تتعارض مع تصنيف الجسد في عالم التغير والفساد لأنها تعني أزلية الجسد بعد المعاد. **ثانياً**، إنّ تصنيف النفس في عالم المجردات يشركها في ميزات هذا العالم ومنها عدم قبول الفناء ولو مؤقتاً. **ثالثاً**، تحديد طبيعة الموت هل هو إفناء مؤقت للنفس والجسد أم تخليص للأولى من الثاني.

نعلم العَنت الذي وجده المتكلمون قديماً للردّ على هذه الإشكالات الفلسفيّة، كما نعلم العنت الذي وجده الفلاسفة للتوفيق بين آرائهم والحسّ الديني العام[1]، ولم يسلم عبده بدوره من المشقة حتى ظن صديقه الإرلندي بلنت أنه كان لا يؤمن بالمعاد. وقد عبّر بوضوح عن حيرته عندما كتب: «إن الحق المبرهن من الأقوال هو (. . .) أن

= حول «الصنائع» ألّبت عليه علماء الشرع من كل حدب واضطرّته إلى الخروج من عاصمة الخلافة. وقد حققنا هذه القضية تحقيقاً جديداً انطلاقاً من النتائج التي عرضناها حول عبده. راجع: محمّد الحدّاد، **الأفغاني**، م.م، ص٤٣ ـ ٤٩.

(١) راجع خاصة: ابن سينا، **الأضحوية في المعاد**، تحق. سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٤٩.

العالم قابل للفناء بنفسه. ثم إنه هل هناك مانع من طرف الفاعل كإرادته وعلمه أن لا يفنى؟ أو لا مانع له؟ وعليه، هل يقع؟ أم لا يقع؟ كل هذا في مجال النظر، ومن ادّعى فيه شيئاً فعليه البيان» (تع، ١٨٨).

وقد ناقش المقالات الثلاث التي طرحت قديماً حول مصير النفس، وأولها التناسخ، وثانيها اتصالها بالعقل الفعّال، وثالثها الفناء في الذات الواجبة الوجود (وا، ١٦ ـ ٢١). وهو وإن لم يحدّد اختياره بينها صراحة، فإنه يساند النظرة السينوية التي تجعل النفس من غير عالم التغيّر ويقر بقوة براهين ابن سينا في "استحالة المعدوم" التي تؤدي بالضرورة إلى رفض فكرة الحشر الجسماني أو على الأقل اعتبارها غير قابلة للبرهنة[1]. لذلك يقول: «لمَ لا يصحّ الجمع بين القولين مع جواز أن يجعل النص (= الآيات القرآنية) من قبيل المتشابه الذي لا مجال للرأي فيه ولا يعلم معناه، فنؤمن بحشر جسماني لا يعلم معناه؟» (تع، ٦٠٨). وهي دعوة ظاهرها سلفي باطنها فلسفي، إذ إن الحشر الجسماني هو الأقل تشابهاً في النص. ويقول أيضاً: «إن ذهب ذاهب إلى أن تلك اللذائذ الجسمانية على وجوه أعلى مما يعقله العوام، واستندوا في ذلك إلى الشرع أيضاً، فلا يصح تكفيره، إذ قد آمن بالشرع وما فيه. غايته: قامت القرائن عنده على ما لم تقم عليه عند غيره، فاختلفت الأفهام لاختلاف المشارب» (تع، ٦٢٢)، وهذه إشارة واضحة إلى ابن سينا الذي يعتبر «أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة»[2]. ومقصد عبده من هذا كله إخراج المسألة من دائرة العقائد، وإرجاع الاعتبار إلى الفلسفة، ورفع تهمة الكفر عن الفلاسفة إذ إن مسألة المعاد هي ثالثة المسائل التي كفّرهم بها الغزالي، ويشبه أن يكون دفاع عبده عنهم دفاعاً عن نفسه. والذين اعتقدوا، على غرار بلنت، أنه كان لا

---

(١) يقول ابن سينا في كتاب **النجاة**: «يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة، وهو الذي للبدن عند البعث (...). ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدّقته النبوّة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس (...). والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية. بل كانوا لا يلتفتون إلى تلك وإن أعطوها لا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول»، ص٢٩١. أما في **الأضحوية في المعاد**، تلك التي استدل فيها على استحالة المعدوم، فهو يصرّح برأيه جهاراً: «... فإن بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وبطل أن يكون للبدن والنفس جميعاً، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد إذن للنفس وحدها»، ص١٢٦. وقال عبده عن استدلاله: «ذكر الشيخ في التنبيه على استحالة المعدوم برهاناً متيناً». (تع، ص٦٠٨).

(٢) **الأضحوية**، ص١٠٣.

يؤمن بحياةٍ بعد الموت لم يفهموا الفارق بين ما يتداوله الحس الديني العام وما صاغته الفلسفة القديمة.

على أن هناك وجهاً آخر للمسألة يجدر التنبيه إليه. إنّ اعتناق عبده نظرية وحدة الوجود يؤدي إلى إلغاء مفهوم الفناء أصلاً، لأن الوجود الحقيقي هو وجود واجب الوجود الذي لا يطرأ عليه الفناء أبداً. وهو يصرّح بهذا الرأي تعليقاً على فقرة للغزالي وردت في **مشكاة الأنوار**(١) فيقول: «كل شيء سوى الحق الواجب فهو هالك أزلاً وأبداً، لم يشم ولن يشم رائحة الوجود لذاته، وإنما يسمى موجوداً عند اعتبار نسبته إلى الواجب. فالواجب هو الموجود، وكل ما سواه مفقود» (تع، ١٨٦). لقد وظّف الغزالي آية قرآنية لتبرير رأيه، ووظف عبده رأي الغزالي للتظلل بسلطته المعرفية. ولقد كان وفياً لمبادئه، إذ لم يكن ممكناً أن يقول بوحدة الوجود وبالخلق المستمر ثم يقبل فناء بالصورة التي يقدّمها الحس الديني العام. فالعالم لا يفنى بالمعنى الشائع، بل هو فانٍ أبداً وباستمرار، كما هو محدث أبداً وباستمرار، «ولا عدم ولا وجود ولكن حقّ ثابت في النزول والصعود».

ورغم محاولته إيجاد ميدان للالتقاء بالحس الديني العام، فإنه يتجرأ أحياناً على مهاجمته صراحة(٢). لكنه في **رسالة التوحيد** يحيل القضية كلها على سجل المسكوت عنه فلا يفرد لها فصلاً ولا يخصّص لها بحثاً، بل يكتفي بالتأكيد على ضرورة وجود حياة بعد الموت، وذلك في معرض الحديث عن النبوّة. كذلك يكتفي في التفسير بإشارات عامة حول الإيمان بالغيبيات مع الدعوة إلى التوقف والتفويض، وهي دعوة ظاهرها سلفي وباطنها فلسفي كما ذكرنا(٣).

(١) يقول الغزالي: «ترقّى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية أنه ليس في الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات بل هو هالك أزلاً وأبداً». ويقول عبده إن هذا المذهب هو الصحيح، مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود (تع، ١٨٥).

(٢) «قالوا: إن هذا حق لا يدرك بالعقول المتوسطة وهو وراء طور العقل لا يدركه سوى القدّيسين. ونحن نقول: إن من أصاب شيئاً من العقل فقد كان له أن يدرك هذا الحق، وأنه لأقرب إليه من حبل الوريد. نعم يحتاج إلى أن يخلع عن نفسه قيد التقليد وأن يزيل عن قلبه قذى ما كان يعلم وينظر في العالم بنظر جديد» (تع، ١٨٧).

(٣) تجدر الإشارة إلى مسألة أخرى متميزة في أخرويات عبده هي مفهومه الإشراقي للـ "عذاب" إذ يرفض أيضاً التصور السائد ويعتبر أن «تلك الآلام والأنكال إنما هي مما يعود إلى ذات المعذب المعاقب بالصلاح» (تع، ٥٥٦)، فهي تطهير. ثم إن العذاب هو أيضاً روحاني وليس جسدياً، راجع الصورة الرمزية التي يقدمها في **رسالة الواردات**، ص١٦ ـ ٢١.

هـ) الوجود والحقيقة:

وحدة الوجود:

كان عبده يقول عن الأفغاني إنه منحه حياة يشارك بها الأنبياء والصدّيقين. لعلنا نميل إلى فهم هذه العبارة بغير المعنى المجازي المتبادر إلى الذهن بأن نفترض أنه يقصد أن أعظم أفضال أستاذه عليه هو اطلاعه على مقالة وحدة الوجود التي أخرجته من ألم الحيرة والاضطراب في الشباب ومن الشك وازدواجية التفكير بعد ذلك.

وقد عبّر عبده عن الأزمة الروحية التي عاشها في مقدمة **رسالة الواردات**. هنا أيضاً نميل إلى أنه مر بأزمة حقيقية مثل تلك التي مر بها الغزالي، إذ إن انغماسه في الاختلافات يبحث بسذاجة عن الحقيقة بينها قد يكون انتهى به إلى الشكّ المطلق. وكما أشار في تلك المقدمة، فإن الأفغاني هو الذي أخرجه من حيرته، واعتقادنا أن ذلك لم يكن لقدرة الأفغاني على إيجاد حلول للقضايا الكلامية العالقة ولكن لسلوكه مسلكاً مختلفاً يتمثّل في التخلص من كل الثنائيات التي يطرحها علم الكلام ثم يعجز عن التوفيق بينها بواسطة اعتبار الوجود واحداً والتعدّد تجريداً ذهنياً، أي باعتماد مبدأ وحدة الوجود.

وقد رشح هذا المبدأ بوضوح في كل أعماله، خاصة منها مؤلفات الشباب، مثلما تؤكده عبارات من قبيل: «إن شمس الوجود واحد والكثرة إشراق ذلك الواحد» (تع، ١٧٩)، «لا عدم ولا وجود ولكن حق ثابت في النزول والصعود» (تع، ١٨١)، «الواجب هو الموجود وكل ما سواه مفقود» (تع، ١٨٦)، «ليس الوجود أمراً آخر زائداً على ذات هذا الواجب» (تع، ٢٥٦)، «قولك إن ذات الواجب هي عين الوجود ووجوده عين الذات هو قولك بأن ليس في الوجود إلا واجب واحد» (تع، ٥٠٤)، «ليس في الوجود الحقيقي الذاتي إلاّ ذات مطلقة واحدة لا تعدد فيها إلاّ بتعدّد اعتباراتها» (وا، ٦)، «إن تجلّت للنفس مرتبة من مراتب الوجود على أن تكون مصدراً لكل نظام كان ذلك عنواناً على أنها أكمل المراتب وأعلاها وأرفعها وأقواها» (رسا، ص١٩)، «إن العالم بأسره فانٍ في نفسه وليس في الكون باقٍ كان أو يكون إلاّ وجهه الكريم، وإن ما كشف من الكون وما لطف وظهر منه وما بطن إنما هو فيض من جوده ونسبة إلى وجوده» (تفسير، ١، ٢٧١)... إلخ.

إنّه لا يرى إلاّ وجوداً واحداً مرتباً ترتيباً هرمياً يمثّل كل مستوى منه تجلياً لواجب الوجود الذي هو مصدر هذا التنزّل اللامتناهي وهو في الآن ذاته الغاية التي ترتفع نحوها مراتب الوجود. إن واجب الوجود هو المصدر والغاية لكل حركة في الكون. وهذا التنزّل والصعود هو محور الاهتمام الرئيس للتأمل الروحاني.

ويصحّ على هذه النظرة ما قاله شايغان حول روحانية العصر الوسيط: «تفترض

هذه الطريقة في رؤية العالم رؤية عمودية للأشياء تنطلق من عالم العقول لتصل إلى العالم المادي. وتعتبر الدرجات العمودية المتداخلة بمثابة مجموعات من المرايا المتناضدة كل واحدة منها تقابل أخرى أعلى منها تعكسها وتضيء في الآن ذاته الدرجة التي تليها مباشرة. إن رمزية المرايا تقيم مفاتيح اتصال بين الأوضاع المختلفة للوجود وتمكّن من تحويل الأشكال الخارجية إلى أشكال رمزية داخلية ومنها إلى مستوى تالٍ، وهكذا دواليك. إن هذا الاختراق لحقيقة الأشياء هو ما يدعوه العرفان الإسلامي بالتأويل، أي الهرمنطيقا الروحانية»[1].

وقد ظلّ عبده وفياً لهذه النظرة لا فقط على مستوى الوجود ولكن أيضاً على مستوى المعرفة.

مرايا المعرفة:

كما أنّ الوجود واحد وإن تعددت صوره فكذلك المعرفة أو الحقيقة. إن أرفع مراتب المعرفة هي التحام العقل المفرد بالعقل الكوني، بذلك ينفذ إلى حقائق الأشياء. لقد ميّز عبده بين هذه المعرفة التي لا يسلكها إلا عدد محدود من الناس والمعرفة الخارجية للأشياء، سواء أكانت ذاتية (الإيمان الفردي) أم جماعية (العقائد المذهبية). وعبّر عن هذا التقابل بعبارات مختلفة، فكل نص **التعليقات** يقوم على التمييز بين البحث عن الحقائق لذاتها والبحث فيها لمجرّد تمثلها، أما **رسالة التوحيد** فتميّز بين ما يكتفي به عامة الناس وما تصل إليه الخاصة بفضل «نور يقذفه الله في قلب من شاء ويخصّ به أهل الولاية والصفاء» (رسا، ٣٦)، أو تميّز بين طلب المعرفة للذّة العقلية وطلبها للتعبد (رسا، ٣٣).

على أن ثنائية المعرفة لا تعني وجود معرفتين منفصلتين بل حقيقة واحدة تتصوّر على وجهين حسب درجة الإدراك. وتعدد مراتب المعرفة لا يعني بدوره اختلافاً في كيفيّة الإدراك ولكن اختلافاً في درجته. بعبارة أخرى، ليس العقل هو الأمر الأكثر اشتراكاً بين الناس بل إن التفاوت هو القاعدة: «إنّ مهبّ الشقاء هو تفاوت الناس في الإدراك وهم مع ذلك يدعون المساواة في العقول والتقارب في الأصول، ولا يعرف جمهورهم من حال الفاضل إلا كما يعرف من أمر الجاهل، ومن لم يكن في مرتبتك من العقل لم يذق مذاقك من الفضل» (رسا، ٥٩)، والأمر لا يتعلق بما هو مكتسب بل بما هو فطري: «درجات العقول متفاوتة يعلو بعضها بعضاً وأن الأدنى منها لا يدرك ما عليه الأعلى إلا على وجه من الإجمال، وأن ذلك ليس لتفاوت الرتب في التعليم فقط بل لا بد معه من التفاوت في الفطرة التي لا مدخل فيها لاختيار الإنسان وكسبه» (رسا، ٦٤).

---

(١) Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* op. cit., p. 37.

إن نظام "مرايا المعرفة" هو بالذات أن لا يدرك العقل الأدنى إلا مجملاً من العقل الذي يعلوه مباشرة، وهذا التصوّر التراتبي للمعرفة هو مزيج بين التطوّرية والفلسفة الصوفية. الجانب الأول قد يكون استمده عبده من الأفغاني الذي نعلم من خلال رده على رينان أنه آمن، على الأقل في فترة من حياته، بأن العقل لا يحل بين البشر إلاّ في أعلى درجات تطوّرهم، فهو قد حوّل نظام "مرايا المعرفة" من صيغته الإشراقية إلى صورة تطورية تناسب فلسفة الأنوار ووضعية القرن التاسع عشر[1]. أما الصوفية الإشراقية فنعلم تمييزها التقليدي بين "الشريعة و"الحقيقة"، فإما أن تلغي هذه تلك، أو أن تكمّلها، أو أن تتصل بها دون اختلاط وتمازج، وهذا الحلّ الثالث هو الذي تبنّاه عبده.

إن هذا التصور للمعرفة يؤدي في رأينا إلى الانفتاح على عديد المنظومات المعرفية القديمة منها (الكلام، التصوّف، .. إلخ) والجديدة (العلم، التاريخ، .. إلخ)، باعتبار أن كلاً منها هي أحد التمثلات الممكنة للحقيقة، إذ إن الحقيقة ذاتها لا يفنيها أحد. فعندما اتجه عبده إلى التوفيق بين المذاهب الكلامية أو بينها وبين الأقاويل الفلسفية فقد أقام مسعاه على فكرة أن المذاهب الكلامية هي تمثلات للحقيقة والفلسفة هي درجة أخرى من التأمل وأن ليس بين الكل تناقض بل هو مجرد اختلاف بالمعنى الذي أسلفنا. وعندما اطلع بعد ذلك على العلوم الحديثة طبّق عليها هذا المبدأ نفسه، إذ إن كل نظام معرفي يمكن أن يجد له مكاناً في النظام التراتبي للعقول.

إلاّ أن هذا التصوّر هو سلاح ذو حدّين، فبقدر ما يسمح بالانفتاح من منطلق الإقرار بوجود إمكانيات لامتناهية لتمثيل الحقيقة فإنه يشوّه المقالات لأنه يدمجها في غير أنساقها الأصلية ويمنع وجود ثورات معرفية لأنّ الإطار العام يظل ثابتاً أبداً. لذلك يبدو الخطاب الإصلاحي منفتحاً على المعارف الحديثة مضراً بها في الآن ذاته، إنه لا يقصيها بل يشوهها، وهو وإن بدا توفيقياً تجاهها فهو غير متوافق معها. فالمشكلة أن الفكر الحديث قد زعزع من الأساس الكسمولوجيا الروحانية القديمة دافعاً إلى تحوّل تلك الحركة العمودية للتنزل والصعود التي شرحها لنا عبده إلى حركة خطيّة أفقية، فلم يترك من مجال لفيض عقول سماوية على عقول سفلية. أما الحركة المقابلة التي هي باتجاه التعالي، فقد تحوّلت إلى استكشاف أمبريقي (تجريبي) ولم يعد مطلوباً أن ترتفع النفس نحو عالم العقول الفوقية لتحصل المعرفة بل يمارس العقل التفكير بالافتراض والتجريب والاستنتاج. من هنا تفقد الإثباتات العقائدية القديمة قاعدتها، ليس لأنها أصبحت لاغية، فهي تظل "صحيحة" من زاوية كونها تعبّر عن حاجات نفسية تأملية، ولكن لأنها فقدت محيطها الطبيعي، أي الكسمولوجيا الروحانية القديمة، وأصبحت تواجه عالماً جديداً مقاماً على فكرة السببيّة والتحوّل. لقد كان العالم ظاهرة تأمليّة روحانية فأصبح ظاهرة

---

(١) راجع كتابنا: **الأفغاني**، ص٣٢ ـ ٤٩ و١٢١ ـ ١٣٣.

حسيّة تجريبية. إن هذا التحوُّل الهرمنطيقي له نتيجة هامة تتمثّل في أن القطيعة بين العالم القديم والعالم الجديد هي أيضاً قطيعة مع الثقافة التي أنتجت الأول، أي قطيعة مع التراث. مع ذلك ينبغي الانتباه إلى أن هذه القطيعة لا تتحقق إلا على مستوى مجرد، فمن جهة يظل الصراع الاجتماعي قائماً لا حول التراث ذاته ولكن حول احتكار رموزه، ومن جهة أخرى يظل الصراع الفردي قائماً لا حول العالم المتصوّر ذاته ولكن حول الحاجة النفسية إلى الشعور بالتوازن معه. لذلك فإن كل تقويم على أساس الأصالة والحداثة، أي على أساس الموقف من تلك القطيعة، هو تقويم أيديولوجي. ينبغي على كل دراسة علمية أن تكتفي بتحليل التوظيفات المختلفة للأنظمة المعرفية واستكشاف دلالاتها.

و) الروحانية المناضلة

انتهينا في هذا الفصل إلى النتائج التالية:

أ ـ هناك تواصل في الخطاب الديني لعبده بين مجموعة النصوص التي دعوناها بـ "مؤلفات الشباب" والنصوص الأخرى المشهورة مثل **رسالة التوحيد** ودروس **تفسير القرآن**. فمؤلفات الشباب تحوي أهم المواقف والاستدلالات وتلقي على المؤلفات المشهورة أضواء تعصم من خطأ القراءة السطحية. وهي التي تعبّر بوضوح أكثر عن مواقف عبده وتمكن من تحديد مرجعياته وتحليل مصطلحاته.

ب ـ تمثّل جهد عبده في محاولة قراءة نقدية للمذاهب العقائدية ولاستدلالاتها، وهذا وجه مما كان يعدّه اجتهاداً. وتستمد محاولته هذه شرعيتها على المستوى الديني من بطلان التقليد في ميدان العقائد، وعلى المستوى الفكري من دافع البحث عن "الحقيقة" بين الاختلافات، وعلى المستوى الأخروي من الرغبة في النجاة الموعودة في الحديث المشهور، وعلى المستوى الاجتماعي من الشعور بواجب الدفاع عن "الأمة" بالدفاع عن عقائدها وتجديدها حسب الحاجات الجديدة، وعلى المستوى الأيديولوجي من السعي لإقامة الوحدة السياسية للمسلمين عبر التوفيق بين الآراء الإسلامية أو قبول التعدد بينها.

ج ـ ينتهي عبده بتقليص ميدان العقيدة إلى أقصى حد ممكن بأن يجعله متعلّقاً بثلاثة مبادئ كبرى اجتمعت حولها كل المذاهب والديانات وهي الألوهية والنبوة وتواصل الحياة بشكل ما بعد الموت. بالمقابل يوسّع ميدان التأويل ليشمل كل التفاصيل المتعلقة بهذه المبادئ الثلاثة من جهة وبقية المسائل التي طرحها الفكر الديني من جهة أخرى. هكذا ترفع القداسة عن الفكر الديني ليصبح نشاطاً ذهنياً عمدته النظر وإقامة البرهان رغم أن موضوعه هو المقدّس.

د ـ يتمثّل الفارق الرئيسي بين نص **التعليقات** ونص **رسالة التوحيد** في تحديد

الطريقة الواجب اعتمادها في هذا المنحى الجديد. **فهي طريقة موجبة في التعليقات** لأنها قائمة على جهد حقيقي في النقد والتمحيص بين الأطروحات التراثية واستدلالاتها. وهي طريقة سالبة في **رسالة التوحيد** بمعنى أنها تهمل مقتضيات الصرامة المنهجية لتلبية رغبات انفعالية أيديولوجية. يرجع هذا الفارق إلى حدّ كبير إلى الظروف التي أحاطت بتشكّل النصّين. **فالتعليقات** كانت خلاصة نقاشات أطلق عنانها الأفغاني بين مجموعات صغيرة من المختصّين، فهي نقاشات كانت تدور بحرية وخارج الأطر الرسمية للمراقبة الأيديولوجية. أما **رسالة التوحيد** فقد ألقاها صاحبها مدرّساً على تلاميذ "المدرسة السلطانية" ببيروت ثم مفتياً على جمهور المؤمنين في الأزهر، وليست حرية المدرّس الذي يعيش على جراية الوالي أو المفتي الذي تعيّنه الدولة لتعليم الدين بمثل حرية طالب العلم في عنفوان الشباب؛ وليس حال الوطني وقد أحبطته الخيبات السياسية كحال من كان يقيم آمالاً عريضة على المستقبل؛ وليست طلبات النخبة المتخصصة مثل رغبات الجمهور المتعطش للإيمان ولا لغة "العلم" بمثل لغة الانفعال العاطفي والأيديولوجي.

٥ ـ تبنّى الخطاب الديني المعاصر **رسالة التوحيد** فطبعت عشرات المرات وترجمت إلى عديد اللغات وأدرجت في المقرّرات التعليمية الرسمية بينما همّش مؤلفات الشباب، ذلك أن الدوافع الأيديولوجية ما زالت طاغية على ضرورة الاجتهاد (بمعنى قراءة الموروث قراءة ناقدة، ولو بدون الخروج عن إطاره الإبستمولوجي، على غرار ما حاول عبده). ووضع المسلمين إلى اليوم مثل وضع عبده في عهد الكهولة، أي وضع الإحباط السياسي والعجز عن التفكير المتعمّق والاستيعاض عن صرامة الاجتهاد المعرفي بالحلول الأيديولوجية السريعة.

و ـ كان عبده مفكراً يعمل في إطار الوعي الجمعي، شاهداً على انقلابات عنيفة تمثّل تحدياً للوعي الديني. فحاول المساهمة في بلورة تصوّر للماضي الثقافي للأمّة يكون دافعاً لمواجهة تحدّيات الحاضر، وهو تصور قائم على كثير من المسلمات والتحريفات والمسكوت عنه واللامفكّر فيه، وهي كلها آليات لا تستقيم بدونها عملية "التوظيف". ثم إنه وقع بدوره ضحية نفس الآليات، فلم يحتفظ الوعي الإسلامي المعاصر من خطابه إلاّ بما شعر بالحاجة إلى الاحتفاظ به (على غرار الاحتفاظ بالمؤلفات الأخيرة على حساب مؤلفات الشباب) فتشكّلت حوله صورة أصبحت بدورها من باب الموروث الذي يتناقله الناس دون نقاش. ودراستنا هذه اتجهت إلى الكشف عن آليات تعامل عبده مع الموروث وتعامل الوعي الإسلامي مع صورة عبده، فالمشكلة واحدة سواء تعلّق الأمر بخطاب عبده أو الخطاب المنتج حوله، وهي التي أطلقنا عليها "التوظيف".

وقد اخترنا أن نختم هذا الفصل باقتراح مصطلح "الروحانية المناضلة" لأنه إذا كانت السكولاستيكية قد حولت التجربة الروحانية إلى نظام عقدي جامد فإن الخطاب الإسلامي المعاصر قد حوّل السكولاستيكية إلى أيديولوجيا للنضال تحجب التقطّعات المفاهيمية بين القديم والجديد بألفاظ رائقة لـ "روح العصر"، فهي تضيف إلى ثقل التقليد ثقل الأيديولوجيا. لكنه استطاع بذلك أن يعيد الروح إلى العقائد لأنه وجّهها وجهة عملية. إن خطاب عبده الديني يمثّل إضافة ناقدة لا تنخرط تماماً في الموروث كما لا ترتقي إلى درجة البناء الجديد. وأهم ما فيها أنها تمثّل بداية الانتقال من لاهوت المختصين إلى لاهوت الجماهير، بما ينتج عن ذلك من خلخلة التراث الإسلامي السكولاستيكي والإضرار بدور حَمَلَتِهِ، أي رجال الشرع التقليديين.

الفصل الثالث

العقل الأخلاقي

□ «ما يمكن للإنسان أن يصل إليه بنفسه لا يطالب الأنبياء ببيانه».

تفسير، ٢/ ٢٠٤

□ «ينبغي أن لا تتحوّل الأخلاق إلى قانون إلا إذا كان الخروج عنها مضراً بالآخرين».

جون ستوارت مِل

١ ـ المنظومات الأخلاقية وتأسّس القيم

ما الأخلاق؟

الأخلاق والتاريخ والسياسة هي حقول ثلاثة متمايزة في الفكر الحديث، أما في خطاب محمد عبده فهي تتداخل تداخلاً شائكاً. ليس هذا التداخل خاصّة ينفرد بها هذا الخطاب بل هو تواصل لتصوّر ساد كل العصر الوسيط. أما ما يميّز الخطاب الإصلاحي خاصة فهو الاتجاه نحو تجميع أنماط عدّة من المنظومات الأخلاقية بقصد تحويل آداب فردية ومخيال أخلاقي "سكوني" إلى نوع من النظام الجماعي الحي للسلوك.

كان عبده يقف على مفترق منظومات أخلاقية عدة. فقد درس في الأزهر **تهذيب الأخلاق** لمسكويه وفي دار العلوم **المقدّمة** لابن خلدون، وكان يقرأ بمنظار عالم الأخلاق كتب التاريخ القديمة مثل **الكامل** لابن الأثير و**وفيات الأعيان** لابن خلّكان، .. إلخ[١].

وكان قبل ذلك قد درس الكلام والفلسفة ودرّسهما، وتأثر بالفلسفة فانقاد إلى مراجعة بعض المواقف الأشعرية كما رجّح بعض الآراء الاعتزالية إذا ما كان ذلك يخدم فكرة إطلاقية الأخلاق (مقولة الحسن والقبح مثلاً). وظل طول حياته مشدوداً إلى التجربة الصوفية، ولا شك أنه استفاد في البداية من توجيهات خاله الشيخ الخضر وأن وعيه الأخلاقي تشكّل من خلال المراجع المشهورة مثل **إحياء علوم الدين** للغزالي[٢]. لكنّ التصوف الأخلاقي تحوّل بدفع من الأفغاني إلى فلسفة إشراقية، حتى ذكر عبده أنه كان يقرأ **الفتوحات المكية** لابن عربي كما يقرأ **تاريخ** ابن الأثير[٣]!!

ولا ننسى طبعاً القرآن الذي كان مرجعاً رئيسياً لأفكاره حول الأخلاق. ويجدر التساؤل عن أثر كتاب **نهج البلاغة** المنسوب إلى الإمام علي، فليس من الصدفة أن يتعهده بالتعليق والنشر، وإن وردت تعليقاته مختصرة لا تمكّن من تبيّن منهجه في القراءة.

---

(١) **تاريخ**، ١، ص١٢٦؛ **تعليقات**، ص٤٧٧.

(٢) ذكره في مشاريعه في إصلاح التعليم وفي **العروة الوثقى**.

(٣) **تاريخ**، ١، ص٥ و١٠٣٢.

مسلك آخر لا بد من اعتباره هو المراجع الأوروبية التي اطّلع عليها. فقد كان يحتفظ في مكتبته بكتب في الأخلاق مثل **إميل** لجون جاك روسو، و**نقد العقل التطبيقي** لكانط، و**الواجب** لجيل سيمون، و**دروس الأخلاق** لماريو، و**مسائل الأخلاق التطبيقية** لبويي، و**الحرب والسلام** و**ثمرات العلم** لتولستوي، و**قواعد الأخلاق النشوئية** و**التربية** لسبنسر[١]. ومعلوم أنه قابل سبنسر في لندن ونقل إلى العربية كتابه **في التربية** كما أنه أرسل عدة رسائل إعجاب إلى تولستوي[٢]، أما اطلاعه على فكر رينان ولوبون فهو واضح من خلال بعض كتاباته.

يتضح إذن أنّ دراسة الجانب الأخلاقي في خطاب عبده لا بد أن يراعي مجموع هذه المؤثرات. من هنا يصبح عسيراً تعيين المنظومة التي كانت الأكثر حضوراً في تحديد القيم. إن خطاب عبده يبدو وكأنه لا يرغب في وضع معايير بقدر ما يحاول تبرير مجموعة من القيم الأولية استناداً إلى منظومات متعددة حتى يؤكد بذلك طابعها المطلق. سيّان حينئذ أن يقدّم الأمر باسم الدين أو باسم العقل، أن يسند إلى مسكويه أو إلى هربرت سبنسر، أن يحتج له بابن خلدون أو بفرنسوا غيزو، المهم لدى عبده هو إثبات وجود قيم مطلقة. بل إن قواعد الأخلاق تتداخل مع قوانين الكون فيرتدّ مبحث الأخلاق مبحثاً في الكوسمولوجيا.

تبدو الأخلاق أولاً نظاماً للارتقاء يوازي ويقابل نظام التنزّل من واجب الوجود إلى مختلف مستويات الوجود (أي الكون). وإذن فليس الارتقاء الفردي أو الجماعي للكائن الأخلاقي إلا جزءاً من حركة كونية شاملة. ونجد في بعض نصوص عبده جمعاً لافتاً للنظر بين تصورات أخلاقية وتصورات كوسمولوجية عرضناها سابقاً، يقول مثلاً:
«... من تأمّل الكون الأعلى وما فيه من الكواكب والشموس والأقمار، ثم نظر إلى العالم الأسفل وما احتوى عليه من نبات وحيوان، يشهد في الجميع لكل نوع منها قانوناً خاصاً في سير وجوده تقوم البراهين القاطعة على أنّه لو انحرف عنه لحكم عليه سلطان القهر الإلهي بالعدم والانقلاب. وأنه بباهر حكمته قد جعل للهيئة الإنسانية حدوداً عامة هي الشرائع وقوانين الآداب التي تحدّد سير الإنسان في معيشته لخاصّة نفسه أو معاملته مع غيره، وقد أودعها العلماء والحكماء بطون كتب التهذيب والتربية البشرية، بعد أن نطقت بها الشرائع الإلهية. وقد شهدت التجارب بالأخبار المتواترة عن الأمم الماضية والمشاهدة الحالية في الأوقات الحاضرة أن من تخطّى حدود هذه الحقائق رماه القهر الإلهي بسهام لا تخطئ مرماها. فالقانون هو سرّ الحياة وعماد سعادة الأمم»[٣].

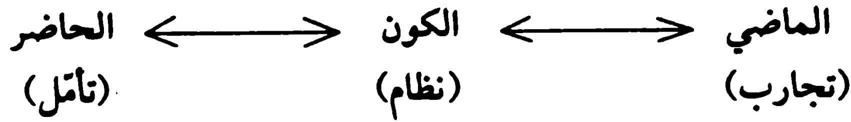
---

(١) حول محتويات مكتبة عبده راجع: عثمان أمين، **المرجع السابق** (النصّ الفرنسي).

(٢) **تاريخ**، ١، ص٦٢٣ ـ ٦٢٤.

(٣) «القوّة والقانون»، **تاريخ**، ٢، ص٩٢ ـ ٩٨.

هكذا تقوم الأخلاق على نظام شمولي وتستهدف الحركة وتستند إلى تجارب الماضي ودروس الحاضر. ولهذا السبب ترتبط بالسياسة والتاريخ معاً، وذلك حسب علاقات يمكن أن نختصرها في الشكل التالي:



من جهة أخرى، يتصوّر عبده الأخلاق حصيلة وعي فطري. إنه يكشف عبر هذه النظرة تشبّثه بقيم عالمه الريفي المهدّد أمام تقدّم الحضارة المادية. لقد كتب يقول: «إني بصفة كوني فلاحاً كنت أرى بسطاء قومي، الذين لا يعرفون سوى أشغال الزراعة ولوازمها ولم يختلطوا بالذين يسمّون أنفسهم متمدنين بعيدين عن مذاهب المكر والخديعة (...)، متخلقين بأغلب الصفات المحمودة. وكذلك نشاهد هذه الصفات في أهل البادية الذين لم يقربوا ما يسمى الحضارة (...). فهذا من أقوى الأدلّة على كون الفضيلة التي هي أساس السعادة الدنيوية والأخروية مركوزة في الطبيعة بمقتضى الوضع الفطري الإلهي»[1].

فهذا الشعور يقوّي لديه الاعتقاد بشموليّة القيم الأخلاقية وتعاليها على الظروف الاجتماعية والتاريخية المحيطة بها. إنّ الترسانة الميتافيزقية التي كانت تقوم عليها الرؤية الأخلاقية والكلامية قد استُبطنت بالحد الذي أصبحت نتائجها تبدو مجرد بديهيات فطرية.

أخيراً، تتّصل الأخلاق لدى عبده بالنظرة القرآنية. إنه يؤكّد في التفسير أن الأعمال الحسنة - "أصول الصالحات" - تتفق حولها كل البشرية، لذلك يسمّيها القرآن بالمعروف. كذلك تُدين كل "العقول السليمة" نقائضها، أي "المنكرات"[2]. كما أنه يكثر من استعمال مفهوم "الفطرة" التي هي عنده أصل للأخلاق والدين. والواقع أنّ الفطرة لا تمثّل إلاّ مرجعاً للقيمة قد وضع بعدياً، لذلك ينبغي عدّها تعبيراً عن ثقة الكائن الأخلاقي بإطلاقية القيم التي يعتنقها.

ويختلف التصوّر الأخلاقي لدى عبده عن التصوّر الأخلاقي الذي يسود الخطاب الإسلامي اليوم: هذا الثاني يحدّد مطلبه الرئيسي في تطبيق الشريعة، أي في إقامة نظام صارم للطاعة الفردية والجماعية. بالمقابل لا يقوم الأوّل على مقولة "الطاعة" ولكن على السموّ الروحي بحثاً عن السعادة الفردية، وذلك حسب الرؤية التي سطّرها الفلاسفة القدامى ثم تأثّر بها العديد من الكتّاب المشهورين مثل أبي حامد الغزالي. لذلك نادراً ما يذكر عبده الطاعة والعقاب والنّار والعذاب أو أنهار اللبن والعسل والخمر، بل نجده

(١) **الأعمال الكاملة**، ١، ص٣٨٥.

(٢) راجع درس «تفسير سورة العصر»، **الأعمال الكاملة**، ٥، ص٥٠٩.

يكثر من استعمال كلمة "السعادة" مفصولة تماماً عن فكرة الثواب والعقاب الحسّيين. إنما هي تجاوز للذات نحو هدف أسمى، أو تضحية بمنفعة فردية من أجل منفعة أكبر. فليس مطلوباً من الإنسان أن ينخرط في معايير مفروضة بل أن يفكّر بعمق أكثر في مصالحه ومنافعه. ولا شك أن تصوّرات عبده حول علاقة الإنسان بالكون وعلاقة النفس بالجسد، تلك التي عرضناها في فصل سابق، كانت تهيّئ لهذا الشعور، أي ازدراء المنفعة الفردية. فهو إنما ينطلق من نظرة فلسفية متكاملة، تلك التي ميّزت العصر الوسيط، وملخّصها أنّ الإنسان مدعو إلى تحقيق كماله الذي هو غاية وجوده وسر سعادته.

وإذن فليس التخلّق إلاّ التحاماً بالكون، إذ ليس المطلوب من الإنسان أكثر من متابعة تلك الحركة التصاعدية نحو الوجود الأسمى، وهي حركة تشمل الكون كلّه، كما رأينا سابقاً. ثم إن الإنسان نفسه مركّب من روح وجسد، أي من عنصر سماوي وعنصر حيواني، فمن الطبيعي أن يعمل على تغليب الأول على الثاني. والخلاصة من كل هذا أن الأخلاق لا تبدو مجموعة من المعايير تفرض من خارج الإنسان أو من أعلاه، بل هي جهد ذاتي للارتقاء نحو إنسانية كاملة.

وقد يكون عبده استمدّ من مسكويه هذا الاتجاه الفلسفي في النظر إلى الأخلاق، إذ نعلم أنه درّس في الأزهر كتابه **تهذيب الأخلاق** ثم أعاد تدريسه في بيته، كذلك عمل على إدخاله في البرامج الرسميّة رغم معارضة الأزهريين[(١)]. ونحن نجد تشابهاً لا غبار حوله بين تأكيد عبده التكامل بين الدنيوي والروحي وتأكيد مسكويه، وغيره من فلاسفة الأخلاق القدامى، على العلاقة بين سعادة الجسد وسعادة النفس. فقد قدّم مسكويه «تسوية تجمع، دون صهر، الحقيقة الروحية التي تربط الإنسان بالملائكة والحقيقة التي تربطه بالحيوان. إنه يقرّ أن الإنسان إمّا أن يحتل مرتبة تتعلق بالأشياء الجسدية فيظل آنذاك مربوطاً بها مع محاولة اكتشاف حقائق أعلى هي موضوع فضوله ورغبته وسيره وهي دافع سعادته، وإمّا أن يحتل مرتبة الأشياء الروحية فيظل آنذاك مرتبطاً بأوضاعها السامية ينعم بما توفّره من سعادة مع تواصل اهتمامه بالحقائق الجسدية وأخذها بعين الاعتبار وتأمّل ما تحويه من آثار على قدرة الصانع ودلائل حكمته وكذلك مع الاقتداء بها وإقحام النظام فيها وإفاضة الحسن عليها وجرّها نحو مراتب أرقى بحسب تهيّئها»[(٢)].

---

(١) راجع **تاريخ**، ١، ص١٣٥. كذلك خصّصت مجلّة **المنار** تقريظاً لهذا الكتاب عندما طُبع طبعة حديثة سنة ١٨٩٩. راجع **المنار**، مجلّد ٧، جزء ٢ (١٣١٦/١٨٩٩)، ص٤٩٣.

(٢) M. Arkoun, *L'humanisme arabe au IV/X siècle: Miskawayh philosphe et historien*. Paris, éd. Vrin, 1982, p. 287.

إن هذا الاتجاه نحو التوفيق بين السعادة الجسدية والسعادة الروحية يتواصل لدى عبده في شكل آخر هو التوفيق بين سعادة الإنسان باعتبار مصيره الشخصي وسعادته باعتبار مصير المجموعة التي ينتمي إليها. فكما أنه مدعو إلى الارتفاع بنفسه نحو الفضيلة، فهو مدعو أيضاً إلى السمو بالمدينة نحو المثل الأعلى.

لقد ذكرنا في بداية الفصل أنّ من العسير تعيين المنظومة التي تحدّد القيمة في خطاب عبده. ونعود فنضيف هنا أن هذا العسر يقوم شاهداً على الانقطاعات الفكرية والأيديولوجية بين الخطاب الأخلاقي لجيل عبده والخطاب الأخلاقي في العهد الكلاسيكي رغم وجوه أخرى من التواصل أشرنا إليها. وهذه الانقطاعات هي التي ينبغي رصدها والبحث عن دلالاتها وآثارها، بحسب المنهجية التي اعتمدناها في الفصل السابق لتحليل الخطاب اللاهوتي.

نشير أخيراً إلى مسألة في غاية الأهمية وهي أنّ عبده قد فصل تماماً بين الأخلاق والفقه، عكس الخطاب الإسلامي الحالي الذي يغيّب الأخلاق عندما يخلط بين الشريعة والفقه. إن المنهجية الفقهية تحشر كل السلوك الإنساني ضمن مقولات خمس هي الوجوب والمنع والندب والكراهة والإباحة، لكن عبده نادراً ما يستعمل هذه الأصناف أو يعتمد هذا التقسيم. بل كان يفكر في الأخلاق منطلقاً من المشكليات التي طرحها علم الكلام والفلسفة. ومعلوم أن علم الكلام قد جعل مدار التفكير الأخلاقي التوفيق بين القدرة الإلهية والحرية الإنسانية فارتبط هذا التفكير بمفاهيم دينية مثل "التكليف" و"الثواب" و"العقاب". أما الفلسفة القديمة فقد طرحت مشكليات أكثر عمقاً نشير إلى بعضها بعجالة لنتبيّن بعد ذلك نوع الحلول التي يقدّمها عبده:

- إنّ الكمال الأخلاقي هو سعي تتولاّه النفس. ولما كانت النفس الإنسانية عاجزة عن الكمال بحكم تقيّدها بالجسد الذي هو من غير طبيعتها، فإن لحظة الذروة في التوجّه نحو الكمال هي الموت، أي خلاص النفس من الجسد وتعاليها نحو العالم السماوي الذي نزلت منه. فليست الأخلاق مجرّد تحلّ بالفضائل والآداب الظاهرة.

- إنّ الفعل الأخلاقي لا يرتبط بغايات مثل الثواب والعقاب والشعور بالسعادة وتحصيل المكانة الاجتماعية.. إلخ، بل هو فضيلة في ذاته وإن كان يقود تبعاً إلى هذه المكاسب. فالفيلسوف هو رجل الفضيلة الحقّة لأنّه يبحث عن الأشياء في ذاتها. والمثل الأعلى للفضيلة هو مدينة الفلاسفة.

- إن القيمة الأخلاقية مطلقة تتعالى على الانتماءات الدينية والعرقية والإقليمية والتاريخية، بل إنها لا تقبل حتى مجرّد التنوّع.

- يصنّف التاريخ جزءاً من الفكر الأخلاقي لا بصفته سرداً للأحداث ولكن تأمّلاً فيما يحتويه من دروس وعبر.

كان عبده يفكّر في مشكلات الأخلاق منطلقاً من هذه التوجهات التي طرحتها الفلسفة القديمة. لنتذكر أنه كان قليل الاقتناع بالحشر الجسماني، وأن السينوية كانت مرجعه الفكري الرئيسي، فلا غرابة أن لا يفكّر في الأخلاق من منطلق تطبيق الشريعة والتقيّد بما صنفه الفقهاء حلالاً أو حراماً. بل المرجع عنده الإشكالات التي كان قد أثارها مبحثان هما الفلسفة وعلم الكلام المتفلسف، وهما مبحثان يختلفان في بعض الوجوه ويلتقيان في أخرى. إنهما يختلفان في طريقة طرح الإشكالات، لكنهما يتفقان مع ذلك حول بعض القواسم. فالإنسان يعتبر دائماً كائناً أخلاقياً، وهو من وجهة نظر علم الكلام خاضع للنظام الإلهي ولضرورة تحصيل النجاة، ومن وجهة نظر الفلسفة خاضع لنظام الكون وحركة صعود الموجودات، ومن وجهة نظر التاريخ خاضع لمعايير الفضيلة والآداب وتجارب الماضي. وفي الحالات الثلاث تكون القيمة (الأخلاقية) معطى مطلقاً. ولعل أهم مواطن التواصل بين الأخلاق لدى عبده والأخلاق الكلاسيكية هي هذه النقطة بالذات.

الأخلاق والدّين:

تبرز في خطاب عبده مفارقة هي في الواقع امتداد لبعض مشكلات التفكير الكلامي القديم: من جهة، يرى هذا الخطاب أنّه مدعو إلى تقديم استدلال عقلي على الدين، ههنا يؤكد عبده وجود "شعور ديني" غريزي لدى الإنسان يدفعه إلى استكشاف أسرار الغيب والتقيّد بمجموعة من القيم. من جهة أخرى، يصرّ هذا الخطاب على تأكيد الحاجة إلى الوحي خشية الوقوع في مذهب التديّن الطبيعي، ههنا يتجه عبده إلى التخفيف من إيمانه بالعقل مستنداً إلى اختلاف المدارك أو محدوديتها، يقول: «العقل البشري ليس في استطاعته أن يبلغ بصاحبه ما فيه سعادته في هذه الحياة، اللّهم إلاّ في قليل ممن لم يعرفهم الزمن، فإن كان لهم من الشأن العظيم ما به عرفهم أشار إليهم الدهر بأصابع الأجيال»[1]. لذلك تطرح القضية الأخلاقية على أنها قضية جمع وليست قضية فرد. فصورة الإنسان الفاضل ليست بالشكل الذي رسمته كتب الحديث والشمائل، الإنسان الذي يرغب في التشبّه بالنبي في زيّه ومشيته.. إلخ؛ ولا هي بالشكل الذي رسمته كتب الظروف والأدب، الإنسان "المقبول" اجتماعياً؛ ولا بالشكل الذي رسمته كتب التصوّف، الإنسان الذي يحقق الفضيلة بالانفراد والعزلة. إنما الأخلاق انخراط اجتماعي واندماج كوني، هي حركة ارتفاع نحو الوجود الأوّل (حركة عمودية) وحركة تمدّن لإعمار الأرض (حركة أفقية).

يترتب عن هذا التصوّر ظاهرة مهمة يمكن أن نطلق عليها هيمنة الوظيفة الأخلاقية

---

(١) رسالة التوحيد، ص٥٩.

في الدين، إذ يكون الدين مؤسسة للاستعلاء بالقيم ولإقامة نظام سلوكي للمجموعة، يقول عبده: «إن الجمهور الأعظم من الناس، بل الكل إلا قليلاً، لا يفهمون فلسفة أفلاطون ولا يقيسون أفكارهم وآراءهم بمنطق أرسطو، بل لو عرض أقرب المعقولات إلى العقول عليهم بأوضح عبارة يمكن أن يأتي بها معبّر لما أدركوا منها إلاّ خيالاً لا أثر له في تقويم النفس ولا في إصلاح العمل». وإذن فإنّ «أقصر الطرق وأقومها أن تأتي إليه (= الإنسان) من نافذة الوجدان المطلّة على سر القهر المحيط به من كل جانب»[١]. تلخّص هذه الفقرة أهم خاصيات الفكر الأخلاقي: إنه فكر يطلب النّجاعة أولاً وقبل كل شيء. إنّ الهاجس الأخلاقي هو الموجّه لكل الأمور لأنه هاجس نجاعة، فعندما يتعلّق الأمر بالمقولات العقدية توزن هذه بآثارها في السلوك، وعندما يتعلّق الأمر بتجارب سياسية مثل تلك التي قادها محمّد علي في مصر يؤخذ عليها أنها تترك الطريق السالكة وتتّخذ الوعرة[٢]، وعندما يتعلّق الأمر بالقوانين الوضعيّة فإن رفضها لا يستند إلى حجة مخالفتها للشريعة بل اعتبار أنه «لا يجوز وضع قانون طائفة من الناس لطائفة أخرى تباينها في درجة العرفان وتزيد عليها فيه، لأنه لا يلائم حالة أحوالها ولا ينطبق على عوائدها وأخلاقها، وإلاّ لاختل نظامها»[٣].

ولعلّ أكثر الأمثلة تأكيداً لما سمّيناه هيمنة الوظيفة الأخلاقية في الدين ما يمكن أن نستمدّه من تفسير عبده للقرآن. لقد حاول أن يجعل النص القرآني موجّهاً للأخلاق ومعياراً للسلوك بأن يعيد إحياء مُثُله في الوعي الجمعي. إنه موقف يقترب من الصوفية الذين كانوا يرغبون في تذوّق القرآن غضاً على حاله الأولى، مع فارق هام هو أن عبده يجعله تجربة جماعية في التذوّق. وقد أصاب جومييه عندما أطلق على تفسيره لفظ "الوعظ الإصلاحي"، إذ إن بنيته أقرب إلى أدب الوعظ منها إلى نصوص التفسير القديمة[٤].

الأخلاق والعقل:

إذا كان لفظ "عقل" متواتراً في كتابات عبده فإنه لا يخضع لأي تعريف دقيق، لكن من الواضح أنّه يوظّف حسب خطط معرفية تقليدية وأن معانيه ترتبط أساساً

(١) **المرجع نفسه**، ص٧٢.

(٢) «إذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله من الثقة به ما بيّناه، وهو حاضر لديهم والعناء في إرجاعهم إليه أخفّ من إحداث ما لا إلمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره؟» **الأعمال الكاملة**، ٣، ص٢٣١.

(٣) «اختلاف القوانين باختلاف الأمم» (١٨٨١)، **تاريخ**، ٢، ص١٥٨.

(٤) لكن عبده يقع بدوره في ما عابه على الآخرين، فالتفاسير القديمة توظّف الآية لإقحام سيل من معارف العصر، وهو يوظّفها لإقحام مجموعة من التوجيهات المرتبطة بالعصر. فلم يكن إلا متوهّماً عندما ظن أنه يفسر القرآن بالقرآن ولا يتجاوز مضامين الآيات ولا يُسقط على النصّ مراده.

بمرجعيات لغوية ودينية وفلسفية قديمة. لقد كان عبده مستبطناً تلك الرؤى وإن لم يعرضها بوضوح. فنجد مثلاً أثر النظرية الفلسفية القديمة حول النفوس الثلاث في **رسالة التوحيد**، وعليها يبني رأيه أن «القوة الذاكرة وضعفها، ولحدّة الخيال واعتداله واعوجاج الفكر واستقامته أعظم الأثر في التمييز بين النافع والضار في أشخاص الأعمال، وللأمزجة والأجواء وما يحفّ بالشخص من أهل وعشيرة ومعاشرين مدخلاً عظيماً في التخيّل والفكر، بل وفي الذكر»[١]. ومعنى هذا أن كل عملية ذهنية حول موضوع معيّن ينبغي أن تنتهي إلى نفس النتيجة، فإذا جاء الأمر على خلاف ذلك فالتفسير أنه لم يتمّ بالطريقة المناسبة. فليس في ميدان الأخلاق والقيم الأساسية إلا حقيقة واحدة والاختلافات هي وجوه للخطأ. هناك قطب للحسن وقطب للقبيح لا يرتبطان بالمكان ولا الزمان ولا الثقافة ولا غيرها من المؤثرات "السلبيّة" التي لا يتحرّر منها التفكير مع ذلك.

إنّ العقل لا يعدو أن يكون حينئذ معياراً للأخلاق، بل معيار المعرفة والأخلاق هما شيء واحد لا ينفصل. لذلك كانت أعلى درجات المعرفة درجة الأنبياء والقدّيسين، إذ معرفتهم ليست استنباطيّة ولكن حدسيّة: إن النفس وهي تتلقى نور الله الذي يقذفه في القلوب هي التمثيل الأعظم لعملية المعرفة. وطبعاً لا يبلغ الإنسان هذه الدرجة بإرادته فقط ولكن أيضاً بإرادة واجب الوجود. إنّ **رسالة التوحيد** تعيد الرؤية الهرميّة للعقول كما عرضها الغزالي في **ميزان العمل**، بل تكاد تعيد نفس لفظه[٢]. وهكذا يتواصل حتى الخطاب الإصلاحي المعاصر ذلك الاتجاه القديم لصبغ صبغة دينية نظريات فلسفية إشراقية في الأخلاق[٣]. وفي إطار هذه الرؤية يعود عبده إلى ترجيح بعض الآراء الاعتزالية، لا حماسة منه للعقل بل تمسكاً بالرؤية الكلاسيكية للقيمة الأخلاقية. فقد رفض رأي الأشاعرة القائلين إن الحسن ما حسّنه الشرع والقبيح ما قبّحه، وآمن مع المعتزلة أن القيمة مطلقة تتعالى على الشرع نفسه وليس الدين إلاّ إخباراً بها. كذلك جعل العقل مدركاً للحسن والقبح بذاته وليس بورود الشرائع. ونودّ حول هذه المسألة التنبيه إلى ما يلي: إن الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة هو اختلاف

---

(١) **رسالة التوحيد**، ص٤٣.

(٢) نقرأ مثلاً ما يلي: «إن درجات العقول متفاوتة يعلو بعضها بعضاً، وأن الأدنى منها لا يدرك ما عليه الأعلى إلا على وجه من الإجمال، وأن ذلك ليس لتفاوت المراتب في التعليم فقط، بل لا بدّ معه من التفاوت في الفطر التي لا مدخل فيها لاختيار الإنسان وكسبه (. . .) ولا تزال المراتب ترتقي في ذلك إلى ما لا يحصره العدد».

(٣) النظرية الأخلاقية في القرآن هي أقل تعقيداً وهي تقوم على "العمل الصالح" لا على مفهوم "الفضيلة" الفلسفي، وعلى اعتبار الإنسان كلاً لا تنازعاً بين جسد حيواني ونفس سماوية، وعلى تنفيذ أوامر الله لا على الانخراط في جدل الكون. . إلخ.

هيكلي لأنّه يتعلّق بالعلاقة بين القول الإلهي والقيمة. فالنظرة الأشعرية تجعل القول الإلهي إنشاء للقيمة والنظرة المعتزلية تجعله إخباراً بها. والأولى هي الأقرب من مجتمع ضيّق يحدّد بداية تاريخه بالوحي ثم ينظر إلى التاريخ الكوني من خلال تاريخه الخاص. أما النظرة الاعتزالية فهي تستجيب لطور آخر للمجتمع هو طور الانفتاح وتعدّد الثقافات، فلكل فئة "تاريخها" الخاص، ولكن كي يظلّ المجتمع موحداً ومنظّماً تنظيماً مركزياً فإنه يُؤسس القيمة على أساس الإطلاق، وهذا هو معنى الانتقال من "الميتوس" إلى "اللوغوس". ولقد كان الانحطاط رجوعاً إلى "الميتوس" لأنّ المجتمع قد تجزّأ وانغلقت كل فئة منه على تاريخها الخاص. أما إصلاح عبده فقد جاء محاولة لإحياء نظرة مركزية للدين وللقيمة الأخلاقية تعيد وحدة المجموعات عبر إلغاء تواريخها الخاصة ودياناتها المحلية، أي تصوراتها المستقلة للقيمة. لذلك يشعر بالاتفاق مع الأخلاق المعتزلية القائمة على إطلاقية الحسن والقبح.

إن إعلاء عبده لشأن العقل ـ كما يقال ـ هو نتيجة محاولته بناء منظومة أخلاقية مطلقة ومتعالية. لقد قوي هذا الهاجس لديه حتى دفعه إلى الاستمداد من الفلسفة ومن الفرق ومن كل المصادر التي تعين على هذا البناء، فالمهم إعادة تأسيس الأخلاق على أسس صلبة.

على أن هذا الهاجس ليس إلاّ تعميماً للقيم الدينية، أي لأخلاق مجتمع معيّن. وقد يبدو من المفارقات أن يصر جيل عبده على تعميم قيمه وهو في حالة ضعف سياسي بدل المطالبة باحترام التميّز والاختلاف كي لا تنحلّ هذه القيم أمام أخرى غازية. لكن الثقافة التي تشعر أنها في حالة ضعف إذا لم تقبل الاندماج مع الغالب ولم تستطع الانسجام مع عالمه فهي تحاول أن تنظر إليه نظرة تنسجم مع قيمها كي يكون ذلك المعتصم الأخير من الهزيمة والانحلال. لقد وجد عبده في فكر الغزالي ومقولات المعتزلة أدوات تسمح بتأسيس جديد للأخلاق الإسلامية حتى تقوم على مقولة العقل دون النص والأثر. إنّه يبتدع بذلك نوعاً من الرد على ثقافة الغالب، أي ثقافة الغرب التي تتبجّح بكونية قيمها. وبما أن هذه الثقافة لا تعبّر عن نفسها بخطاب ديني فإن الخطاب الإصلاحي لم يشأ أن يواجه ديناً بآخر ولكن عقلاً بعقل، يدّعي كل منهما أنه السليم المطلق.

الخلاصة أن تقديم "العقل" في خطاب عبده ليس صورة للتأثّر بفلسفة معاصرة أو وجه من عقلانية إسلامية جديدة، إنه فقط تجاوز لأخلاقيات مجتمع مفكّك (تعدّد المذاهب والطرق والمجموعات الإتنية والدينية) ورفض للتسليم بدونية قيم ثقافة مهزومة سياسياً.

الأخلاق والتربية:

يربط التداول اللغوي - حتى في أكثر المجتمعات تطوّراً - لفظ "التربية" بنشاط قد شهد انقلاباً جذرياً بالمقارنة مع العصر الوسيط. والعديد من الباحثين يتحدّث عن "الإصلاح التربوي" لدى عبده دون التوقف عند أثر هذا الانقلاب ودلالاته. لقد كان عبده يستعمل لفظ "التربية" مثقلاً بالمضامين القديمة التي حفّت به، لذلك فإن مشاريعه في الإصلاح التربوي ينبغي أن تُدرس انطلاقاً من هذا الاعتبار، آنذاك سيتبيّن أنها كانت مشاريع تحاول يائسة إحياء تصوّر لم يعد يجد أدنى قبول لا من لدن النخبة الجديدة التي تكونت في المدارس الجديدة التي رعاها حكام مصر ثم الحماية البريطانية ولا من لدن القطاع التقليدي المتخرّج من المؤسسات التعليمية الدينية.

ترتبط التربية في الفكر الأخلاقي الكلاسيكي بالتعليم، لكنها تظلّ محافظة على أهدافها الخاصة. بل هي تؤطّر مجهود التعليم. ذلك أن أحد مبادئ ذلك الفكر هو احتقار كل معرفة لا ترتبط بعمل ولا تغيّر سلوكاً، هذا المبدأ يعبّر عنه بأشكال مختلفة كلّ من الدين والفلسفة والتصوّف. فكما هو الحال في الغالب، تتعالى الرؤى المتّصلة بالأخلاق عن تقسيمات الفكر القديم.

من جهة أخرى، يرتبط مفهوم التربية في الأخلاق الكلاسيكية بنظرية القوى (أو النفوس) التي تتنازع الإنسان. هذه النظرية ذات الأصل الأفلاطوني قد تشكّلت في أكثر من صورة في التراث الإسلامي. وليس هذا مجال تعداد هذه الصور، ولكن نريد فقط الإشارة إلى أثرها في مفهوم التربية:

أ - إن المفهوم الحقيقي للتربية يتعلّق بذلك الجهد الذي يقوم به الإنسان طوال حياته لتطهير نفسه. ليست التربية حينئذ مرحلة مؤقتة يتهيأ خلالها الشاب للانخراط في المجتمع، كما هو الأمر في بيئاتنا المعاصرة، بل هي جهد متواصل غايته الانخراط في العالم العلوي الذي نزلت منه النفس (حسب الرؤية الفلسفية) أو وعد الله به المؤمنين (حسب الرؤية الدينية).

ب - أما التربية بالمعنى الضيّق، أي الإعداد المعنوي للشاب، فهي ليست إلا مرحلة في هذا الجهد الذي ينبغي أن يتواصل طول حياة الفرد. والإنسان يبدأ وجوده ساذجاً مستعداً للخير كما للشر[1] ثم يكون لمحيطه دور كبير في توجيهه. والتربية هي توظيف لطور السذاجة هذا حتى يتكيّف الفرد مع ما يعتبره المجتمع فضائل الأعمال، أي يستبطن منذ الصغر القيم السائدة.

---

(١) إلى هذا يشير حديث «يولد المولود على الفطرة» (رواه البخاري). وقد فسّر البعض الفطرة بالإسلام والبعض بأنها «صفحة بيضاء». ويعكس هذان التفسيران رؤيتين أخلاقيتين، أولاهما دينية، والثانية فلسفية.

ج ـ إنّ العلاقة بين المربّي والتلميذ تختلف تماماً عن تلك التي تفترضها المدارس الحديثة. فهذه المدارس هي مؤسسات الدولة، والعلاقة فيها هي بين موظّف الدولة ومواطن المستقبل. فليس للتلميذ من واجب تجاه المربّي إلاّ ما يفرضه النظام المدرسي، وليس من واجب على الثاني تجاه الأول سوى القيام بالوظيفة التي كلّفته الدولة القيام بها ونقدته مرتباً عليها. إنها إذن علاقة ضعيفة جداً إذا ما قارنّاها بتلك التي تفرضها التربية في القديم والتي قد تقترب أحياناً من علاقة العبودية (انظر صفات "المريد" كما تعرضها كتب الصوفية) وهي بعيدة عن أن تطلب من المربّي أن يكون النموذج لما يربّي عليه وتمنحه سلطة توازي سلطة الأسرة أو تزيد. باختصار، إن التربية في الخطاب الإصلاحي مقولة أبوية وليست مسألة مضمونية، فليست هي بدروس تلقى ولكن توجيهات تتصل بالعمل وقواعد ترتبط بسلوك، ولا مناص للمربّي والتلميذ من الجمع بين الأمرين.

د ـ لا يكتفي برنامج التربية بمجموعة من المواد تعلّم بطريقة مجزّأة أو بمعارف تلقى بدون بيان غاياتها، فكل مادة تعلّم ينبغي أن ترتبط بمخطط عام للمعرفة. لذلك ازدهرت كتب "تصنيف العلوم" سواء لدى الفلاسفة أو لدى رجال الدين والأدب. من جهة أخرى، يخضع حتماً كل بناء أخلاقي جديد لإعادة ترتيب وتوزيع للمعرفة السائدة، كما فعل الغزالي في **إحياء علوم الدين**. وفي كل الحالات، تكون الحقول المعرفية هرميّة المبنى، ودرجتها العليا هي القرآن من وجهة النظر الدينية أو الفلسفة الأولى من وجهة النظر الفلسفية، ومطلبها الإيمان من الوجهة الأولى والفضيلة من الثانية.

وإذن فليست التربية تهيئة للناشئة للاندماج في المجتمع بقدر ما هي تهيئة للإنسان للاندماج في نظرة جماعية للعالم وفي مثال نموذجي[١] يوجّه سلوكه حسب "روح" الأمّة.

في ضوء هذه المعطيات يتعيّن أن نقرأ المشاريع التي تقدّم بها عبده لإصلاح التعليم. وكان أولها[٢] قد أرسل إلى شيخ الإسلام بالآستانة سنة ١٨٨٧ وهو يقسّم الناس إلى ثلاثة أصناف ويحدّد لكل صنف التعليم اللائق به. فالصنف الأوّل يجمع الحرفيين والمزارعين والتجّار، والتعليم اللائق بأبنائهم هو ذاك الذي يرسّخ مبدأي الاستقامة والتعلّق بالدولة والصالح العام. والصنف الثاني يضمّ موظّفي الدولة، والتعليم اللائق بأبنائهم هو ذاك الذي يهيّئهم بدورهم لخدمة الدولة ويجعلهم أمناء صالحين. والصنف الثالث يجمع النخبة التي سوف تتولّى مستقبلاً مهمة التعليم وتسيير المصالح العامة فينبغي أن تتمتّع بإعداد أرقى مما يحظى به الآخرون.

---

(١) Idéal-type.

(٢) راجع النصّ الكامل في: تاريخ، ٢، ص٥٠٥ ـ ٥٢٢.

تتميّز هذه النظرة بتقليديتها المفرطة، ولكن ليس للأسباب التي يشير إليها الدارسون عادةً. الواقع أن عبده لم يكن يفكّر تفكيراً طبقياً لكن مشروعه يعكس دون شك البنية الطبقية للمجتمع، ثم هو يعكس الخلط التقليدي في الفكر الإسلامي بين الدولة والصالح العام، يضاف إلى ذلك وهمان من الأوهام المشتركة بين دعاة الإصلاح وهما النظر إلى الدولة على أنها بحاجة إلى موظفين جدد أكثر من حاجتها إلى تنظيمات ومؤسسات جديدة، والإفراط في تقدير دور المتعلّمين فيها. هكذا نجد الموظّفين و"المثقفين" أعلى قدراً من صنّاع الثروة الوطنية، أي أصحاب الزراعة والصناعة والتجارة. ثم "المثقفون" هم أعلى درجة من الموظفين لأن الدولة المنشودة إن لم تكن "دولة الفلاسفة" على النمط الأفلاطوني فهي دولة يوجهها "الحكماء".

وتنعكس هذه الأفكار على مستوى المواد المقترحة للتدريس، فهي "العقائد" وما يتصل بها من ردّ شبهات الأديان الأخرى، أو "الحلال والحرام" المتميّز عن الدراسات الفقهية السائدة آنذاك بكونه إعداداً أخلاقياً وليس تلقيناً نظرياً جامداً، أو التاريخ الذي يقصد منه بيان «السبب في تسلّط الإسلام على الأمم في وقت قصير مع قلّة أهله وكثرة معارضيه وقوّتهم وإثبات أن ذلك بسرّ الصدق في المكافحة والاتحاد في المجاهدة (...)، يودع فيه من العبارات ما يحرّك القلوب إلى طلب المفقود فضلاً عن حفظ الموجود». إن مضامين هذا التعليم ليست معرفية بقدر ما هي إصلاحية ذرائعية، فهي تختلف بذلك اختلافاً جذرياً عن مبدأ التعليم الحديث، لكنها تختلف أيضاً، كما سنرى، عن مبادئ التعليم السائد في المؤسسات الدينية التقليدية. ورغم اختلاف التسميات، فإن كل المواد التي يقترحها عبده ترجع إلى مادة واحدة هي الأخلاق.

وكتب عبده مشروعاً ثانياً لإصلاح التعليم سنة ١٨٨٩، عند عودته إلى مصر، بأمل الحصول على منصب في إدارة التعليم، لكن لم يُستجب إلى رغبته وعيّن قاضياً[(١)]. وهو مشروع يقوم على فكرتين: الأولى أن الإصلاح السياسي لا يكون إلا نتيجة لإصلاح التعليم، والثانية أن الإصلاح الديني لا بدّ أن يكون جزءاً رئيسياً من البرنامج التعليمي. وقد اتجه عبده إلى نقد النظام التعليمي الذي أقام محمد علي أسسه نقداً عنيفاً كونه لا يفسح مجالاً للإصلاح الديني، أو لنقل إنه لا يوظّف الدين في الإصلاح. وجاء حكمه قاسياً على المدارس "الأميرية"، تلك التي تأسّست لتكوين موظفي الدولة المصرية الجديدة، رغم أنها مختصة في معارف حديثة مثل الطب والهندسة والترجمة وكان من المنتظر أن تخرج عن مجال اهتمامه فلا كفاءة له في هذه الشُعب. كما نجده يعارض مبدأ التعليم الإجباري. إن التعليم الحقيقي في رأيه هو ذاك الذي ينخرط في رؤية عامة في التربية، بالمعنى الأخلاقي طبعاً. باختصار، كان عبده

---

(١) راجع: المرجع نفسه، ص٥٣٣ ـ ٥٥٢.

يرفض ما نسميه اليوم بمبادئ المدرسة الحديثة، وكان يحاول أن يسترجع لحساب الدين قطاعاً قد انتزع منه، لذلك رفض تعايش نمطين من التعليم، الأول تمثّله المدارس "الأميرية" والثاني المدارس الدينية، وذلك رغم أنّ المحافظين والحداثيين قد قبلوا هذا التعايش وأقروا هذا التقسيم. لكن عبده كان يدرك نتيجة ذلك في الأمد البعيد: إن التعليم الديني سينهار حتماً لصالح التعليم المدني. كان يرغب حينئذ في استباق الأحداث وتفادي هذه النتيجة بالدعوة إلى توحيد التعليم وفتحه على كل أنواع المعارف، الدينية منها والحديثة. لكنه تعليم ينبغي أن يخضع لتوجّهات عامة تتكامل حولها الأهداف الجزئية.

تلك كانت خطة عبده التي لا يعلنها ولكن يخفيها وراء نقد "ذرائعي" للمدارس الجديدة. أليست الدولة قد أحدثتها لتخريج رجال يخدمونها بأمانة وجدارة؟ ها إن عبده ينبّهها إلى أن المتخرجين لا يخدمون سوى مصالحهم الشخصية، «ولهذا لا يكون تلامذتها في آخر الأمر إلا صناعاً أو ناطقين ببعض الألسنة ولا ثقة في الأغلب بشيء من عقولهم ولا أخلاقهم».

لكن نقد عبده لا يكون أقل حدّة عندما يتحدّث عن القطاع التعليمي القديم (الدّيني). فهو ينادي صراحة بتحويل المدارس القرآنيّة ـ وهي التي كانت الأوسع انتشاراً في مصر ـ إلى مدارس عامّة تحت إشراف السلطة المركزية للدولة. إنها دعوة مبكّرة "لتأميم" التعليم الديني. ويشير إلى أن تتجه مواد الدراسة نحو التطبيق فيتعلّم الأطفال الزراعة مثلاً إذا كانوا ريفيين، ونحو ذلك.

إن كل اقتراحات عبده تعكس على أفضل وجه الرؤية الكلاسيكية للتربية. هناك لا شك تخوّف من أن ينهار القطاع التعليمي التقليدي أمام منافسة القطاع الجديد. لكن انتقادات عبده تطال في الحقيقة القطاعين على حد سواء. فلم يكن التعليم الديني ولا التعليم العصري يستجيبان لتلك الرؤية إذ كلاهما يقتصران على تقديم مجموعة من المعارف، دينية هنا وعصرية هناك. والحال أن المعرفة لا قيمة لها إذا لم تكن مرتبطة بغايات أخلاقية ولم تكن متبوعة بالعمل. فالمؤسّسات القائمة تتساوى في أن «ليس فيها شيء من المعارف الحقيقيّة ولا التربية الصحيحة». إنّ هذا الحكم ليس دفاعاً عن نظرة دينية للتعليم ولا رفضاً متزمتاً لتحديثه، بل شاهد على أن عبده ظل يفكر في قضية المعرفة في إطار الأخلاق الكلاسيكية التي مثّلها أعلام مثل مسكويه والغزالي. إن هذا الإطار قد تخلّت عنه المدارس الدينية منذ العصر السكولاستيكي (المدرسي) كما لم تتبنّه طبعاً المدارس الجديدة.

لقد رأينا مثلاً لذلك علاقة المربّي بالتلميذ. يصف عبده مدارس عصره فيقول: «لو كشفنا عن أذهان التلامذة لم نجد فيها غاية لتعلّمهم سوى أن يعيشوا كما عاش

غيرهم (. . .) ولو استفرغنا أذهان المتعلّمين لم نجد فيها من المقاصد سوى أنهم يُلقون ما يجدونه من الكتب المقرّرة للتلاميذ (. . .) ولا يسألونهم مرّة واحدة عن مجال أفكارهم هل هو في صالح أم فاسد، ولا مطامح أنظارهم هل إلى نافع أم ضار، وذلك رسم يؤدّيه المعلّمون ليأخذوا مراتبهم الشهرية لا غير»[1]. فكأن عبده يقول: أين هذا من المربّي نموذج السلوك ومراقب ضمير التلميذ؟ ومن التلميذ "مريد" أستاذه وطائعه؟ إن المطلوب في مجتمع الأخلاق، حسب تصوّره، أن يعمل الجميع على كمال المجتمع لا على تحصيل الرواتب.

وإذن فالمثل الأعلى للتعليم ينطلق من تصوّرات أخلاقية فلسفية أكثر من انطلاقه من نظرة دينية شعائرية، والفارق بين الأمرين شاسع. ويتأكّد قولنا بكون عبده قد راهن على دعم سلطة الحماية لتنفيذ أفكاره، وأنه حاول أولاً أن يجعل "دار العلوم" مختبراً لهذه الأفكار ولم يهتمّ بأمر الأزهر إلاّ متأخراً، على عكس ما يقال عادة. والمعلوم أنّ مهمّة "دار العلوم" كانت تخريج المدرّسين وأنّها كانت تخضع لمراقبة المقيم البريطاني. وقد أرسل عبده إليه سراً بلائحة تقترح مجموعة من الإصلاحات وتشير إلى استعداده لتولّي الإدارة، وهو مسعى ربما يعتبر مذموماً من وجهة نظر دينية ووطنية. لكن هذه المؤسسة كانت تستهويه لأنّها قامت منذ تأسيسها سنة ١٨٧١ على فكرة التوفيق بين المعارف القديمة والحديثة ولأن المعلّمين الذين تخرّجهم يمثّلون قوّة اجتماعية يمكن توظيفها لصالح المشروع الإصلاحي. ولا شك في أنه لم يغب عن ذهنه أن دعوته إلى تأميم التعليم الديني وتقوية "دار العلوم" على حساب "الأزهر" تلتقي مع الأهداف الخفيّة لسياسة الحماية[2]. بل لن نجانب الصواب إذا قلنا إنّ عبده كان يأمل في أن تعاضده سلطة الحماية في تأسيس ما يشبه جامعة عليكرة الشهيرة التي أسّسها سيّد أحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٨) في الهند. إلا أن مشروع عبده كان يتضمّن خلفيات سياسية لم تكن لتخفى على لورد كرومر (١٨٤١ ـ ١٩١٧). والمهم أن نفهم أنه خلافاً للفكرة الشائعة، لم يتجه عبده إلى إصلاح الأزهر إلا لأنه عجز عن إيجاد موطئ قدم في مؤسسة "مدنية"، بل لم يكن في البداية يعارض انهيار الأزهر أصلاً وكان يتوقّع حدوث الأمر انطلاقاً من المعاينات القاتمة جداً التي احتفظ بها منذ فترة الدراسة. لقد كان مدركاً أن المستقبل هو للتعليم المدني، فكان أمله أن يساهم في وضع أسسه حسب الأفكار التي يؤمن بها، بدل أن يهتمّ بإحياء أنقاض التعليم الديني المنهار.

هكذا إذن كان عبده مكرهاً لا بطلاً عندما اتجه نحو الأزهر وتقرّب من الخديوي طالباً الدعم. وقد شاء التاريخ أن يحتفظ بهذا المسعى دون ما سبقه، فأصبح عبده

(١) المرجع نفسه، ص ص٥٤٠.

(٢) Cf. Lord Cromer, *Modern Egypt*, London, Macmillan, 1911, p. 68 ff.

"رائد الإصلاح الديني" بمعنى إصلاح التعليم الديني، ولم تكن هذه غايته الأولى، ولا كانت الصورة التي علقت به صورته الحقيقية. بل إن هذه الصورة وظّفت بدورها لتبرير إصلاحات تعليمية أخرى جاءت في ظروف مغايرة تماماً، كما بينّا في فصل سابق.

لن نستعرض بالتفصيل الإصلاحات التي حاول عبده إدخالها في الأزهر فهي معروفة ويمكن للقارئ أن يراجعها في **تاريخ الأستاذ الإمام**، وهي تدور عموماً حول اقتراح كتب جديدة مثل **مقدّمة** ابن خلدون والتخلّي عن الحواشي وإخضاع الأزهر لنظام إداري وبرامج تلزم المدرّسين وترتيبات للامتحانات والمكتبات والمبيتات، هذا إضافة إلى إقحام مواد عصرية مثل الحساب والهندسة والجغرافيا وإحياء ما درس من العلوم اللغوية والدينية القديمة. وقد حاول أن يكون المبادر بتطبيق هذه الأفكار فدرّس التوحيد والمنطق وأشرف على تحقيق بعض المراجع في اللغة.

وقد كان عبده عضواً في مجلس إدارة الأزهر وله فيه بعض المساندين لكنه ظل دائماً في موقع الأقليّة ولم يتجاوب الأزهريون مع برامجه وإن تحمّس لها قطاع من الطلبة. لقد تعدّدت أسباب الفشل، فبعضها يرجع إلى غلبة النزعة المحافظة بين كبار الشيوخ الذين تعوّدوا على ممارسة سلطة مطلقة والاستفادة من أموال الأوقاف دون حسيب وإخضاع الطلبة وصغار المدرّسين لرغباتهم، فضلاً عن أن إقحام مواد لا عهد لهم بها هو أمر ينال من مكانتهم. وبعضها يرجع إلى الظرف السياسي، إذ بدأ عبده الدعوة إلى الإصلاح مستنداً إلى دعم الخديوي ثم ساءت علاقته مع عبّاس حلمي الثاني فحرك القصر المحافظين ضدّه وأشاع حوله تهم التكفير والعمالة للإنجليز.

لقد كان همّنا في هذا الفصل أن نعدّل الصورة السائدة حول عبده بأن نثبت أنّ الرؤية الأخلاقية التي كانت توجّهه ـ وهي مستمدّة أساساً من الفلسفة القديمة والتصوّف ـ دفعته إلى مناهضة التعليمين الديني والجديد في آن، إذ إن كلاً منهما لا يرتبط بأهداف أخلاقية ولا يستجيب لرؤية طوباوية للمجتمع تفترض أن يحقّق كل فرد فيه إنسانيته بالانسجام مع روحه العامة. ولعل هذا ما يفسّر شعوره بأنه خالف «رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركّب منهما جسم الأمّة»[1]، وتوزيعه الانتقادات بالتساوي على التعليمين. ويجدر أن نشير إلى مسألة أخيرة تتعلّق بالتعليم هي موقفه من تعليم المرأة. فقد اتخذ موقفاً منفتحاً نسبياً، وهو الذي كان محميّ الأميرة نازلي هانم إحدى أولى النساء المتحرّرات في مصر. لكن يجدر التنبّه هنا أيضاً إلى أن رؤيته كانت تصدر عن اعتبارات أخلاقية لا عن مساندة للقضية النسوية في ذاتها. فهو يقول عن النساء: «قد ضرب بينهنّ وبين العلم بما يجب عليهن في دينهنّ أو دنياهنّ بستار لا يدري متى يُرفع، ولا يخطر

---

(١) «الردّ على هانوتو»، ضمن **الأعمال الكاملة**، ٣، ص٢٢٨. راجع أيضاً هذا النقد المزدوج في **الإسلام والنصرانية**، ط. ١٩٩٠، ص١٠٦ ـ ١٠٧ و١٣٥ ـ ١٤٤.

بالبال أن يعلّمن عقيدة أو يؤدّين فريضة سوى الصوم، وما يحافظن عليه من العفّة فإنّما هو بحكم العادة وحارس الحياء أو قليل جداً من موروث الاعتقاد بالحلال والحرام. وحشو أذهانهن الخرافات، وملاك أحاديثهن الترّهات (. . .). وكلّ من الرجال والنساء يعدّ نفسه مسلماً، يعدها بالجنّة، ويمنّيها بالسعادة»[1]. إنه يقابل هنا بين تصوّرين لوظيفة الدين: فالدين إما أن يستمر بقوة العادات والطقوس أو بالانخراط الواعي في نظرة أخلاقية توجّه المجتمع. والثاني هو اختيار عبده، فالنجاة لا ترتبط بالطقوس والعادات ولكن بالتسامي فردياً بالروح والعمل جماعياً على النهوض بالمجتمع.

٢ ـ الأخلاق والفقه: تصنيف السلوك اليومي بين مقدّس ومدنّس

تطوّر أدب الوعظ:

إن الكثير من الدراسات حول عبده قد أهملت الجانب الأخلاقي في خطابه، ولهذا أسباب متعدّدة. فبعضها يحاول استخراج نظام لاهوتي أو "فلسفي" انطلاقاً من كتاباته (أطروحة د. عثمان أمين مثلاً)، والبعض يبالغ في إبراز ما يراه تجديداً ودعوة إلى إسلام حديث (كتابات د. محمد عمارة مثلاً)، والبعض الآخر يختزل الأخلاق في مجرّد مشروع لمقاومة "البدع" (أغلب الدراسات المكتوبة من منظور ديني). لذلك لا نكاد نصادف تعمّقاً في دراسة جنس أدبي طوّره عبده، خاصة عبر مقالات **الوقائع المصرية** التي حاول أن يضطلع من خلالها بدور الموجّه الأخلاقي للمجتمع، كما أشار إلى ذلك بنفسه[2]. إنّ هذا الادعاء ينبغي أن لا يفهم على أنّه وهم واغترار بالنفس، بل هو جزء من التصوّر الأخلاقي التقليدي: إذا لم يضطلع فيلسوف الأخلاق بتسيير المجتمع فينبغي على الأقل أن يضطلع بدور توجيهه نحو الطريق السويّة، أي أنه يضطلع بدور الموجّه الأيديولوجي إذا ما حرم من دور السائس. ومن اللافت للانتباه أن عبده حوّل بهذا الغرض خطاب الوعظ التقليدي، ذاك الذي كان يستعمل في الأغراض الدينية العامة، إلى أدب أكثر تطوّراً يقوم على وسائل إبلاغية جديدة. وهو لئن واصل ما بدأه الأفغاني، فقد حظي دونه بوسيلة دعائية تسندها سلطة الدولة، هكذا اضطلع لفترة بدور الواعظ الأخلاقي الرسمي.

(١) المرجع نفسه، ص٢٢٩.

(٢) راجع القصيدة التي نظمها في السجن، **تاريخ** ١، ١٥٠ ـ ١٥٦. وراجع أيضاً إحدى رسائله إلى الأفغاني، **المرجع السابق**، ص٥٩٩ ـ ٦٠٣.

إن "أدب الوعظ" جدير بأن يدرس دراسة مطوّلة من بداياته حتى العصر الحديث. لقد نشأ الوعظ في الأوساط الدينية للتذكير بكلام الله، إلا أنّ وظيفة "الحسبة" تشهد على أنه سرعان ما تحوّل إلى نشاط خاضع لإدارة الدولة، فقد كان المحتسب مكلّفاً بالسهر على نظام السوق والمصالح العامة وأنظمة التجمعات الحرفية عبر تطبيق قواعد قائمة على مفاهيم دينية (تحريم الربا والتطفيف والغش.. إلخ). كان المحتسب راعي الأخلاق في السوق، يقوم بوظيفته هذه باسم الدين ولكن بتكليف من الدولة. أي أنّ وظيفة "الأمر بالمعروف" تحوّلت من نشاط فردي تلقائي إلى وظيفة سياسية مقنّنة. على أنّ الأمر لم يستمر دائماً على هذه الصورة، فتهاوي الشقّة بين المجتمع الحاكم والمجتمع المحكوم أدّى إلى تخلّي الدولة عن وظيفة تنظيم أخلاق السوق والاكتفاء بتحصيل الضرائب من أصحابه. بسبب هذا الوضع الجديد نشأ خطاب وعظي "غير رسمي" وتطوّر شيئاً فشيئاً. إنه خطاب باسم الدين دائماً لكنه قائم بغير تكليف من الدولة هذه المرّة. هذا ما تجسّده على أفضل وجه بعض كتابات ابن تيميّة. ولقد كانت العلاقة بين السلطة وهؤلاء الوعّاظ المتطوّعين متوتّرة في الغالب.

ولو توفّرت دراسة تتابع هذه التغيّرات وتستقرئ آثارها عبر العصور وتُبرز تحوّل الوعظ من نشاط فردي تلقائي إلى نشاط سلطوي مقنّن يعكس سيطرة الدولة على المجال الديني تارة، أو إلى نشاط يمارس خارج مجال الدولة طوراً، بل ضدها أحياناً، لأمكن أن نعيّن بدقة التغييرات التي أدخلها عبده على طبيعة هذا الخطاب وأهدافه في العصر الحديث.

إن تحليل مقالات التوجيه الأخلاقي التي كان عبده ينشرها في **الوقائع** يلفت الانتباه أولاً وأساساً إلى ندرة المرجعيات الدينية. من النادر فعلاً أن نجد مقالاً يستند، لتأكيد رأي، إلى آية قرآنية أو حديث نبوي أو عرض فقهي، فالنقد المبني على المعاينة يحلّ محل الاستدلالات الدينية (وإن كان هذا النقد يستبطن طبعاً القيم الدينية). إن هذا التشكّل الجديد للسلطة المرجعية في الخطاب يوازي تماماً ذلك التشكّل - الجديد أيضاً - الذي كنّا اكتشفناه عند تحليل النصوص اللاهوتية. فالأمر المشترك هو أن القيمة لم تعد دينية متعالية لأنها خارج العالم الإنساني بل عقلية مطلقة من داخله. فالسلطة المرجعية لم تعد الدين ولكن العقل الذي يفترض أن يشترك الجميع في أحكامه. لهذا السبب تختفي مثلاً الإشارات إلى العقاب المترتّب عن اقتراف المحرّمات وتعوّض بحديث عن آثارها الاجتماعية السلبية. ويتحوّل القائل في الخطاب من "الهو" المطلق إلى "نحن" فاعلاً أخلاقياً يتكلم باسم مصلحة جماعية. هكذا لا يبرز الوعظ متعالياً عن الممارسة اليومية مستنداً إلى قوة الانفعال التي يطلقها ذكر النص الديني، بل يتحوّل إلى نوع من النقد الأخلاقي المبني على المعاينة ويقترب من أسلوب بعض روّاد الرواية العربية عندما

كانوا يعرضون على لسان الراوي توجيهاتهم الأخلاقية (**حديث عيسى بن هشام** للمويلحي مثلاً).

إنّ الشكل الوعظي الجديد الذي طوّره عبده كان يخدم أيضاً غايات سياسية. لقد دعاه الوزير مصطفى رياض الشيخ لتولّي تحرير الصحيفة الرسمية **الوقائع** عندما كانت حكومته تستعدّ لتطبيق برنامج لـ"الإصلاح" الاقتصادي فرضته أزمة الديون المصرية. وكان هذا الوزير "يعقوبياً" في تصوراته للسلطة ولم يكن ليقبل بتقاسمها مع السلطات المحلية التي كانت تسيطر على الأرياف. هكذا التقى التوجّه السياسي "اليعقوبي" للوزير بالتوجّه الأخلاقي الشمولي للشيخ، واتجه المحرّر الأول الجديد في الصحيفة إلى جعلها شيئاً آخر غير سجل لنشر القرارات الرسمية، إذ اغتنم هذه الفرصة للعمل على توجيه السلوك الجماعي وتوحيد الممارسات الدينية بالاعتماد على السلطة السياسية، أي فرض الإسلام الحضري المكتوب على حساب العادات المحلية التي تعبّر عن ديانة شعبية تلقائية. فليس من الغريب إذن أن يطالب عبده الحكومة عديد المرات بأن تمنع بقوة القانون بعض العادات الدينية المحلية. مرة أخرى تعود الفكرة القديمة: إن فيلسوف الأخلاق إذا ما تعذّرت عليه ممارسة السلطة فإنه يستند إلى السلطة القائمة لفرض برنامج أخلاقي يوجّه المجتمع نحو مثله العليا.

تدفعنا هذه المعطيات إلى رفض اختزال خطاب عبده في مشروع للتصدّي لـ "البدع"، كما يقال عادة. إن مفهوم "البدعة" هو توظيف سلبي يستعمله المدافعون عن ديانة حضرية مكتوبة للتعالي على الديانة الشعبية التلقائية، كما أنه وسيلة لصبغ بعض الدعوات صبغة دينية. والحقيقة أن "مقاومة البدعة" لدى عبده ليست عودة إلى الإسلام "الأصيل" بقدر ما هي بحث عن نسق أخلاقي أكثر ملاءمة للمثل المجتمعية. فمن الملاحظ مثلاً أنه تغاضى عن عديد المظاهر التي من المفترض أن تعدّ من البدع، مثل تولّي الأجانب الوزارات أو تأسيس جمعيات ومدارس على النمط الأوروبي؛ بالمقابل انتقد مظاهر أخرى لا تصنّف عادة بين البدع، مثل تعدد الزوجات. فإذا كانت المذاهب الفقهية جميعها قد جوزت التعدد فإن هذا لم يمنع عبده من التنبيه إلى أن الممارسة قد آلت إلى عديد الكوارث الاجتماعية: لقد قدّم ههنا المُثُل الأخلاقية المنشودة، أي صورة المجتمع القائم على علاقات عائلية صلبة، على التفسير الحرفي لنصوص الدين الذي يجعل تعدّد الزوجات قراراً فردياً بيد الرجل[1].

(١) لم يعترض عبده على مبدأ تعدّد الزوجات لكنّه سلك "حيلة فقهيّة" لإبطال العمل به، فقد أصدر فتوى تقول: «. . . وأما جواز إبطال هذه العادة، أي عادة تعدّد الزوجات، فلا ريب فيه. أما أولاً فلأن شرط التعدّد هو التحقّق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتماً (. . .). وثانياً، قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدّد وحرمانهم من حقوقهنّ في النفقة والراحة، ولهذا يجوز للحاكم =

السلوك اليومي بين المقدّس والمدنّس:

يتجه الخطاب الديني عموماً إلى إضفاء القداسة على كل مجالات حياة الإنسان، حتى تلك التي تبدو الأكثر طبيعية، مثل الولادة والأكل والنوم والاغتسال. وينخرط الاتجاه الوعظي لعبده في هذا المسار، إلاّ أن هناك تميزاً لا بد من الإشارة إليه.

لقد تجسّد تقديس السلوك في التراث الإسلامي عبر ثلاثة أشكال: **الأوّل** هو ذاك الذي كان يطلق عليه أدب "الشمائل"[1]، وهو يقوم على عرض صور مثلى للنبي من خلال أكثر مجالات السلوك فردانية (طريقة الأكل، طريقة النوم، حلق اللحية، . . . إلخ). **الثاني** هو "الفقه" حيث يقنّن السلوك بحسب نظام مغلق يتضمّن أصنافاً خمسة هي الوجوب والنّدب والإباحة والكراهة والمنع. ومن الملاحظ أننا لا نجد في القرآن تصنيفاً صارماً بهذا الشكل بل نظاماً ليّناً يدور حول قطبي الحلال والحرام. كما يلاحظ أن الإباحة ليست خروجاً عن المقدس لأنها تتحدّد في علاقة معه. **الثالث** يتّصل بالعادات الشعبية وهو لا يحمل اسماً لأنه يقع خارج الثقافة المكتوبة. إنه الأكثر حيوية لأنه يطلق العنان للخيال الشعبي ويفسح المجال لإدخال تنويعات لامتناهية في التعبير عن الحسّ الديني، فهو لا يتقيّد بإطار قانوني أو تراث مدوّن مكتوب. إن ما تدعوه الثقافة المكتوبة "بدعة" يمثّل في الثقافة الشعبية عماد تديّنها ومداره.

لا تخضع آليات إضفاء القداسة لدى عبده على أيٍّ من هذه الأشكال الثلاثة التي سادت في القرون المتأخرة، بل هي تستعيد شمولية الأخلاق في العصر الكلاسيكي وطابعها المطلق. إن إضفاء القداسة على السلوك اليومي لا يتأسّس حول شخص النبي ولا حسب الأحكام الفقهية الخمسة[2] ولا على أساس التديّن الشعبي، بل بدرجة أولى

= والقائم على الشرع أن يمنع التعدد دفعاً للفساد الغالب. وثالثاً، قد ظهر أن منشأ الفساد والعداوة بين الأولاد هو اختلاف أمهاتهم، فإن كل واحد منهم يتربّى على بغض الآخر وكراهته فلا يبلغ الأولاد أشدّهم إلا وقد صار كل منهم من أشد الأعداء للآخر، ويستمر النزاع بينهم إلى أن يخربوا بيوتهم بأيديهم وأيدي الظالمين. ولهذا يجوز للحاكم أو لصاحب الدين أن يمنع تعدّد الزوجات والجواري صيانة للبيوت من الفساد» (فتوى نشرتها عنه مجلّة المنار، م٢٨، ج١، ١٣٤٥/١٩٢٧). إن أهم ما يلاحظ في هذه الفتوى أنها لا تواجه نصاً بنص أو تبحث عن تجانس بين النصوص ولكن تواجه النص بالواقع وتغلّب المشغل الاجتماعي والأخلاقي على التفسير الحرفي.

(١) هناك العديد من الكتب التي تحمل هذا العنوان أشهرها شمائل الإمام الترمذي (تحقيق أحمد عبد الجواد، القاهرة، ١٩٦١).

(٢) إلى جانب نقده التديّن الشعبي، كما عرضنا أعلاه، خصّ عبده الفقه بنقد لاذع، حتى إنه تجنّب في الغالب هذا المصطلح وآثر عليه "الحلال والحرام"، إشارة إلى رغبته إحلال أخلاق حيّة مكان الأحكام الجافّة. وقد ذكر في التفسير أن هذه الكلمة قد حُوّلت عن معناها الأصلي الذي ورد في القرآن وهو الأخلاق، وبذلك يكون الرائد للنظرية التي يدافع عنها البعض اليوم، الداعية إلى التفريق =

حول أخلاق نظرية متعالية تتعلّق بالفرد والمجتمع. وتحظى المسائل المتعلقة بالأسرة بقدر وافر من الاهتمام، وذلك انطلاقاً من نظرة عضوية إلى المجتمع تعتبر الأسرة النواة الأولى والشكل القاعدي للتجمّع الإنساني[1]. نستطيع قطعاً أن نعتبر هذه النظرة نوعاً من التعويض، إذ كلما انغلق أمام فيلسوف الأخلاق مجال التأثير في أعلى الهرم، أي السلطة السياسية، اتجه نحو أسفله، أي الأسرة ومجموع الأفراد العاديين. لكن الجديد هو بالذات هذا الاتجاه نحو أسفل الهرم. فعلى عكس الفلسفة الأخلاقية الكلاسيكية التي كانت تتّجه إلى الحاكم أو الأمير أو النخبة الحضرية، يتجه الخطاب الأخلاقي لعبده إلى القطاع الأوسع من المؤمنين، هؤلاء الذين كان يدعوهم "الطبقة الوسطى".

٣ ـ الأخلاق والتاريخ

الحكاية التاريخية والحكاية القرآنية:

ممارسة التأريخ، بالشكل الذي نراه عند عبده، هي تعبير عن وعي جماعي جديد بالاندماج السياسي والاجتماعي والثقافي، وعبده نفسه ينبغي أن يُنظر إليه بصفته منشّطاً لهذا الوعي وليس إخبارياً أو منظراً في "فلسفة التاريخ". فحتى النصوص الإخبارية التي

= بين الشريعة والفقه. وقد حمّل الفقهاء مسؤولية الانحطاط لانغماسهم في التقليد وتفريقهم الأمّة بالتنازع المذهبي وميلهم إلى الطعن في المخالفين وتكفيرهم.

(١) يكتب عبده متحدثاً عن الزواج مثلاً: «لما كان من لوازم حفظ النوع الإنساني المعرّض للفناء والزوال التناسل والتوالد، أودع الحق سبحانه في طبيعة الإنسان قوة شهوانية تدعوه إلى الاقتران وتحمله على طلب الازدواج كسائر أنواع الحيوانات. غير أن الإنسان يمتاز عن الحيوانات بقوة مذكرة يستحضر بها ما شاهده في الماضي (. . .) وله حرص على المدافعة عن كل ما يروم جلبه لنفسه من أن تمسّه يد الغير. . .» (مقال نشر في **الوقائع المصرية** سنة ١٨٨١. راجع **تاريخ**، ٢، ص١٠٩ ـ ١١٢). نلاحظ أن قضية الزواج لا تطرح من منظور فقهي بل انطلاقاً من فكرة بقاء النوع، وهي فكرة فلسفية، كما يستعمل الكاتب عدّة مفاهيم من الفلسفة القديمة: "النوع الإنساني"، "قوة شهوية"، "قوة مذكّرة". إنه يتحدث عن الإنسان بصفته "نوعاً"، وعن قواعد سلوكه على أنها قواعد مطلقة لأنها خاصيات فيه. لكن من اليسير أن نكشف أن الإنسان عنده إنما يرتدّ في النهاية إلى الكهل الذكر، فلو كان معنى الإنسانية كلياً لاعتبر أن المدافعة «عن كل ما يروم جلبه لنفسه من أن تمسّه يد الغير»، شاملاً للمرأة أيضاً وبذلك يبطل أصلاً تعدّد الزوجات. لكن الإطلاق الأخلاقي إنما يعبّر عن الوضع الاجتماعي، لذلك يتحوّل ضعف المرأة إلى خاصيّة مطلقة فيكتب مثلاً: «إن المرأة عاجزة بالطبع (تأمّل هذا القطع) عن القدرة على جلب لوازم معيشتها ودرء المكروهات عن ذاتها. . .».

تركها، مثل مذكراته حول القضية العرابية، ليست سوى توظيف للأحداث في خدمة استنتاجات تدعّم رؤية أخلاقية وسياسية.

والمنهج الأفضل لدرس رؤيته التاريخية هو تنزيلها ضمن العلاقة التقليدية التي كان يقيمها الفكر الوسيط بين الأخلاق والتاريخ، بذلك نتجنّب الإسقاط الذي وقعت فيه دراسات مشهورة. فجوميه يخصّص فصلاً بعنوان «التاريخ، الفلسفة، اللاهوت والعلوم» يبدأه بالتحذير التالي: «إن التصوّر الذي يحمله فريق **المنار** (عبده + رضا) حول التاريخ كان بعيداً عن ذلك الذي اعتنقه الغرب منذ قرن. من المستحب أن نقي قارئنا من موقف الاندهاش. إننا لا نريد أن نحمله على الحكم مسبقاً لكننا نريد أن ندعوه إلى التفكير في وضع ذهني كان سائداً منذ خمسين سنة...»[1]. الواقع أن لا شيء يدعو إلى "الاندهاش" لأن "الوضع الذهني" المشار إليه لم يبدأ في قرن عبده بل هو استمرار لما ساد العصر الوسيط كلّه، شرقاً وغرباً على حد سواء. وإذا كانت الفيلولوجيا قد تطوّرت مع الإصلاح البروتستانتي، فإن الدافع لتطوّرها في التجربة الإسلامية كان ضعيفاً، ذلك أنّ الأدبيات التاريخية، بما في ذلك السيرة النبوية، لا تمثّل في التصور الإسلامي أصولاً للدين. كما لا نوافق جوميه الرأي عندما يقول إنّ عبده لم ينتبه إلى نتائج الممارسة التاريخية الحديثة على الدين. كلا، لقد حدس هذه النتائج واختار الموقف الذي رآه الأكثر سلامة. فلم يتشبّث بالمعارف القديمة ("الإسرائيليات") حتى لا يجعل الإسلام معارضاً للعلم، ولم ينخرط في التفسير "العصري" للقرآن بحسب المكتشفات الأثرية المتجدّدة دائماً حتى لا ترفع عنه هالة القداسة، بل اختار أن يفصل القصة القرآنية عن التاريخ الحدثي ويلحقها بالتاريخ الأخلاقي، آنذاك لا يبقي للفيلولوجيا أو الأركيولوجيا أي دور، لأن "التاريخ الأخلاقي" لا يهتم بصحة الحدث ولكن بنتائجه الأخلاقية والعبر التي يتضمّنها.

على نقيض جوميه، ذهب عثمان أمين إلى أن عبده «يقيم تصوّره للإسلام على نوع من فلسفة التاريخ الديني، أو بتعبير أدقّ، على فلسفة التاريخ فقط، لأنه كان يعتبر، مثل هيغل، أنه لا مجال للتفريق بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي، فكلاهما يعكسان المراحل التي قطعها المجتمع الإنساني طوال تطوّره»[2]. لقد عاند لإثبات أن عبده كان فيلسوفاً بالمعنى الحديث للكلمة وانطلق يقارن متعسّفاً بين آرائه وآراء الفلاسفة المعاصرين. والحال أن "فلسفة التاريخ" التي كان ينبغي الإحالة عليها هي تلك التي تشكّلت في العصر الوسيط لا تلك التي تبدأ مع الحداثة. ومن المغالطة أن يُرفع تقسيم عبده لمراحل التاريخ إلى مرتبة النظرية السوسيو-

---

(١) Jomier, *Le commentaire coranique du Manar*, Paris, Maisonneuve, 1954, p. 109.

(٢) Amin, *op. cit.*, p. 148.

تاريخية، إذ إن كل رؤية دينية تقدّم تقسيماً للتاريخ انطلاقاً من كونه صراعاً بين الحق والباطل.

ليس التاريخ فلسفة كما ليس هو بالنقل «الموضوعي للأحداث. إنما هو جزء من تصوّر أخروي عام. وكما هو الحال في كل الثقافة التاريخية الكلاسيكية، فإن «الإطار الزماني والمكاني (. . .) هو إطار كيفي: ففي أي مكان أو زمان تعيّن التصرفات البشرية، بدون تغيير، على أنها إيجابية أو سلبية بحسب تلاؤمها أو تعارضها مع الإرادة الإلهية. وفي الفاصل الممتد بين الخلق والبعث، يكون التاريخ إعادة مستمرة للصراع ذاته بين حزب الإله وحزب الشيطان»(١).

يتعيّن أن لا نتسرّع بالاستنتاج أن عبده كان يدافع عن "تفسير إسلامي للتاريخ" يواجه به الرؤية الوضعانية التي سادت في عصره. بالعكس، يتميّز تصوّره بالانفتاح على عدد من التصورات الأخرى التي اطّلع عليها. فقد حاول التوفيق بين تصورات يحدّد كل منها حركة التاريخ بكيفية خاصة. فهناك الحركة الدورية التي تقترحها الأخرويات القرآنية فتجعل التاريخ صراعاً أزلياً بين الحق والباطل. وهناك الحركة الخطية للتاريخ التقليدي التي تجعل الأحداث تسلسلاً سعيداً أو شقياً يقدّم الماضي دروساً للحاضر، أي أن التاريخ هو نوع من الذاكرة الجماعية أو، بالتعبير الفلسفي القديم، هو "القوة المذكّرة". وهناك الحركة المتعالية للأخلاق الفلسفية حيث يتخلّص التاريخ من التباينات الدينية والعرقية ويعبّر عن تحقيق الإنسان إنسانيته عبر العصور. من هنا استطاع عبده أن يهضم الغاية التي تضعها الوضعانية (ممثّلة بإرنست رينان) للتاريخ: إنه يقبل مفهوم "الترقي" المادي والعلمي لكنه يجعله، أي الترقّي، وجهاً من وجوه تحقّق إنسانية الإنسان. هكذا تكون المادية في خدمة الروحانية.

وبما أن تصوّر عبده كان يقع في مفترق هذه التصورات، فلم يبق لديه من شك في أن للتاريخ معنى، وإنما كانت القضية في تحديد هذا المعنى بحيث يتوافق مع النجاة بالمعنى الديني، والعبرة بالمعنى الكلاسيكي، والترقي بالمعنى الوضعاني، والخير المطلق بالمعنى الفلسفي.

وقد قام هذا التصوّر على رأي في غاية الخطورة والأهمية هو فصل القصة القرآنية عن جنس التاريخ. لا يجوز حينئذ مقارنة الخبر القرآني بالخبر التاريخي لأن التاريخ الحدثي هو من اختصاص العقل الإنساني. و«ما يمكن للإنسان أن يصل إليه بنفسه لا يطالب الأنبياء ببيانه»، لذلك «ليس في القرآن شيء من التاريخ من حيث هو قصص وأخبار للأمم أو البلاد المعروفة أحوالها، وإنما هي الآيات والعبر تجلت في سياق الوقائع بين الرسل وأقوامهم لبيان سنن الله فيهم، إنذاراً للكافرين بما جاء به محمد صلعم وتثبيتاً

(١) Arkoun, *op. cit.*, p. 332.

لقلبه وقلوب المؤمنين به، ولذلك لم تذكر قصة بترتيبها وتفصيلها وإنما يذكر موضع العبرة فيها»[١]. فكأن التاريخ يستقلّ بنفسه ويوضع خارج حقل الدين والقداسة.

تتمثّل جرأة هذا الرأي في أنّه يؤول إلى تهميش الاهتمام بالصحة والخطأ في الخبر المنقول ويغلق الجدل الذي كان قائماً حول التوافق أو التعارض بين الأخبار القرآنية وبعض المكتشفات العلمية والأثرية. فصحة ما في القرآن ينبغي أن ينظر إليها من زاوية الأخلاق لا من زاوية التاريخ الحدثي. يقول: «إن القصص جاءت في القرآن لأصل الموعظة والاعتبار لا لبيان التاريخ ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين. وإنه ليحكي من عقائدهم الحق والباطل ومن تقاليدهم الصادق والكاذب ومن عاداتهم النافع والضار لأجل الموعظة والاعتبار. فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة ولا تتجاوز مواطن الهداية. ولا بد أن يأتي في العبارة أو السياق أو أسلوب النظم ما يدل على استحسان الحسن واستهجان القبيح. وقد يأتي في الحكاية بالتعبيرات المستعملة عند المخاطبين أو المحكي عنهم وإن لم تكن صحيحة. . .»[٢].

إنّ هذا الموقف يخدم علم التاريخ بأن يفصله عن المشاغل الدينية والأخلاقية، لكنه لا يخدم التأمل الأخلاقي، إذ يفصله عن سنده الموضوعي، أي الأخبار والأحداث[٣]. ثم أليس تهميش الصحة "الموضوعية" للخبر لحساب الحاجة "الأخلاقية" للعبرة يفتح الأبواب لرجل الأخلاق للتلاعب بالأخبار، أي بالتاريخ، كما يشاء، مبرّراً الوسيلة بالغاية؟ أليس من نتائج هذا أن يعمد عبده في الإسلام والنصرانية إلى تلاعب فاحش بالتاريخ ليدافع إلى حدّ التقديس عن "التاريخ ـ الذاكرة" لأمته وليحقّر إلى حد الابتذال "تاريخ ـ ذاكرة" أمم أخرى؟

---

(١) تفسير المنار، ٢، ص٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٢) المرجع نفسه، ١، ص٣٩٩.

(٣) لقد ظنّ عبده أنه وجد في الممارسة التاريخية الحديثة ما يدعّم رأيه، وذلك من خلال ما يعرف بـ "التاريخ العام" في الغرب، وهي كتابات تاريخية ذات بعد تجريدي عرف منها ثلاثاً على الأقل هي التاريخ العام لبوسييه وتاريخ الحضارة الأوروبية لغيزو وأعمال غوستاف لوبون. إنها كتابات تبدو شبيهة بـ "فلسفة التاريخ" القديمة كما عرفها من خلال مسكويه وابن خلدون مثلاً، وهي تشترك فعلاً في منهج انتقاء الأحداث للدفاع عن رؤية قبليّة شاملة. ويشير في التفسير إلى هذه الكتابات بقوله إن القرآن «يكتفي من القصة بموضع العبرة ومحل الفائدة، ولا يأتي بها مفصّلة بجزئياتها التي لا تزيد في العبرة بل ربما تشغل عنها (. . .) وقد اهتدى بعض المؤرخين الراقين في هذه الأزمنة إلى الاقتداء بهذا، فصار أهل المنزلة العالية منهم يذكرون من وقائع التاريخ ما يستنبطون منه الأحكام الاجتماعية والأمور الكلية، ولا يحفلون بالجزئيات» (ج٢، ص٤٧٢ ـ ٤٧٩).

التاريخ والذاكرة:

يميز الفكر التاريخي الحديث بين التاريخ الذي هو مبحث علمي والذاكرة التي هي تمثُّل ذاتي للماضي لدى كل فرد أو مجموعة. إن الزوج تاريخ/ ذاكرة لا يقابل بالضرورة حقيقة/ باطل. فالتاريخ قد يخضع أيضاً للتلاعب، والعلاقة بينه وبين الذاكرة تظل دائماً معقّدة[١]. كذلك للذاكرة حقيقتها باعتبارها معطى حياً توجّه إلى حد كبير السلوك العام والتصورات السائدة، ويكون وزنها أكثر ثقلاً في المجتمعات الدينية حيث تسيطر تصوّرات متعالية على الزمان.

فعندما يرفع عبده القداسة عن التاريخ ـ بالمعنى الذي أوضحنا ـ فذلك لا يعني أنه يترك الباب مفتوحاً لقيام فكر تاريخي، أو حتى "حسّ تاريخي" بالمعنى الذي حدّده شاتليه في دراسته للمجتمع الإغريقي[٢]. إنّ ميثولوجيا العصر الذهبي واستعمال التاريخ للدفاع عن الهوية يحتلان حالاً الحيّز الذي كان يحتلّه التاريخ الأخروي والبحث عن طريق النجاة. فهناك حركة لرفع القداسة تليها مباشرة حركة لاستعادتها بوجه آخر. ويوازي هذا الانتقال السريع والمغلق ذاك الذي كنا لاحظناه عند تحليل النصوص اللاهوتية. إنه يمثّل عودة إلى البنى الميثولوجية ولكن في قالب جديد هو قالب الأيديولوجيا، وما أن يتخلّص التاريخ من أسر المقدّس الديني حتى يقع في أسر المقدس الأيديولوجي. يقول عبده: «إن هذه الأمّة أمّة واحدة وإن اختلفت ديارها وتعدّدت أجناسها، ولا يمكن أن تعرف حقيقتها إلاّ بعد معرفة تاريخها الماضي»[٣]. ها إنّ "الأمة" و"حقيقتها" يقدّمان عنصرين ثابتين يتحدّدان حسب الماضي، أي، في الحقيقة، حسب ما تمّ انتقاؤه أيديولوجياً من الماضي ليقدّم على أنه الهوية.

لا بدّ من الإقرار هنا أن خطاب عبده وقع ضحية ظرف خاص، إذ إن قضية الهوية كانت متضخمة بفعل الاعتداء الاستعماري، فلم يكن الأمر يتعلّق بـ "الماضي" فقط ولكن بـ "الآخر" أيضاً. من هنا أصبح التلاعب بالتاريخ، تاريخ "الأمة" وتاريخ "الآخر" في آن، مهمة وطنية مقدسة ودفاعاً عن النفس يبرّره الخطر الداهم. لهذا السبب بالذات لم يتمكّن الإصلاح الإسلامي، عكس الإصلاح المسيحي في أوروبا، من أن يجد متّسعاً من الوقت لطرح الإشكالية التاريخية خارج الأخلاق وينشئ حقلاً موازياً للفيلولوجيا الغربية.

إن مجموعة المقالات المنشورة تحت عنوان **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية** هي شاهد على الحد الذي يمكن أن تبلغه "أدلّة" التاريخ والذاكرة. وهي في

---

(١) Cf. Le Goff, *Histoire et mémoire*, p. 275.

(٢) Cf. F. Chatelet, *La naissance de l'histoire*, Paris, Minuit, 1962.

(٣) تفسير المنار، ج١، ص٣١٠.

الأصل ردود على فرح أنطون (المسيحي) في المجادلة التي عرضنا وقائعها سابقاً. تتوزّع المسائل المطروقة حول المحاور التالية: الإسلام والتسامح مع غير المسلمين، اضطهاد الفرق المبتدعة، التسامح بين الإسلام والعلمانية، دور المسيحية في قيام الحضارة الحديثة.

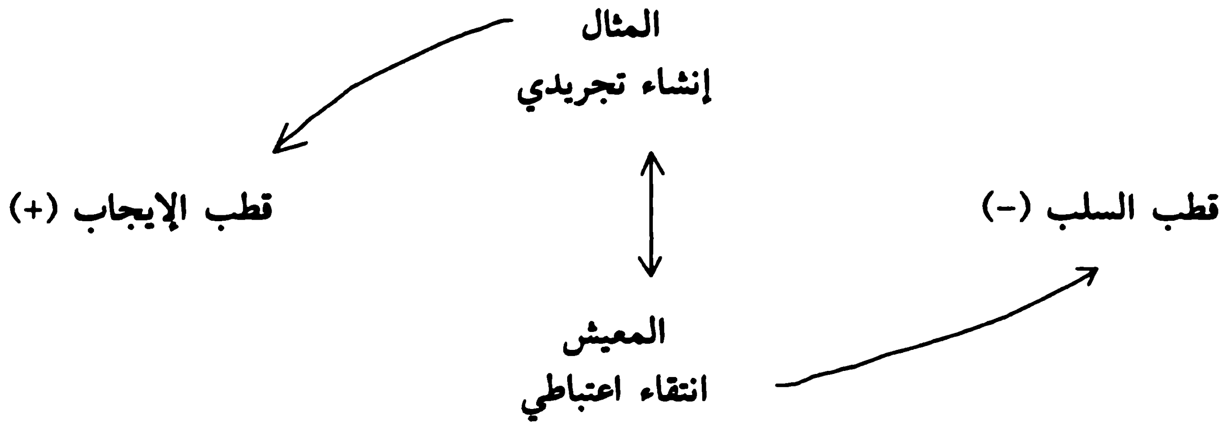
حول المحور **الأول**، يستشهد عبده بكتّاب غربيين ليثبت أن غير المسلمين قد صينت حقوقهم وحُفظت مصالحهم، ثم يعرض لائحة بأسماء يهود ونصارى حظوا بحماية السلاطين وتشجيعهم، مستخلصاً أنّ «الإسلام كان يوسّع صدره للغريب كما يوسّعه للقريب بميزان واحد»[(١)]. ويلاحظ القارئ أنّه يستعمل كلمة "غريب" للإشارة إلى الذين ينتمون إلى دولة الإسلام ولكن لا يدينون بدينها الرسمي، فهو يقصد أن يثبت اندماج غير المسلمين في المجتمع الإسلامي لكن لغته تخونه فيسميهم الغرباء. أو ربما نظرنا إلى المسألة نظرة أخرى: إنه يفكّر في الماضي وهو مهووس بالحاضر، فالمسيحية تحيل في ذهنه، وفي حاضره، إلى المستعمرين الغرباء فيسعى إلى التذكير بحسن معاملة الإسلام لـ"الغرباء" ماضياً تنديداً بسوء معاملتهم له حاضراً.

حول المحور **الثاني**، يؤكّد، ضارباً بوقائع التاريخ كلها عرض الحائط، أنّه لم يسمع بقيام حروب بين الفرق الإسلامية، إنما كانت الحروب بينها سياسية. لكنه عندما يتحدّث عن حروب الكاثوليك ضد البروتستانت يعتبرها حروباً دينية. إن تحديد "السياسي" و"الديني" يتغيّر حسب الأطروحات الأيديولوجية المراد تأكيدها.

حول المحورين **الثالث والرابع** يتحوّل موقفه إلى طعن مباشر في المسيحية. إنه يرفض أن يكون مبدأ فصل الدين عن الدولة معياراً لتحديد التسامح ويقترح بدل ذلك المقارنة بين طبيعتي الإسلام والمسيحية. ولكن كيف تتحدّد طبيعة دين ما؟ هذا هو السؤال الأساسي، وهو الذي يدفع الخطاب إلى إقامة "نسق فرعي مغلق" لإنتاج المغالطات التاريخية. يقوم هذا "النسق" على قطبين متمايزين هما "المثال" و"المعيش" وتوجّهه نظرة "جواهرية" للأشياء، أي نظرة تحدّد لكل شيء جوهراً ثابتاً وطبيعة تتعالى عن الأشكال المتغيّرة. يمكن أن نمثّل للعلاقة بين قطبي "المثال" و"المعيش" بالشكل التالي:

---

(١) الإسلام والنصرانية، م.م، ص١٤.



إذا أراد المجادل الحديث عن دين معارضِهِ فإنه يضع "المعيش" في الخط الأول وذلك عبر انتقاء اعتباطي يتّجه نحو الاحتفاظ بالعناصر الأكثر سلبية. أما "المثال" فيغيّب وتحلّ محلّه الصورة العامة القاتمة التي تتشكل من مجموع العناصر السلبية المنتقاة. أما إذا أراد المجادل الحديث عن دينه، فإنه يضع المثال في الخط الأول وينشئه إنشاء نظرياً متعالياً عن الوقائع، ثم ينتقي بعد ذلك من الأحداث ما يؤكّده ويجعل غيرها مجرد استثناءات لا عبرة بها. وإذا ما اعتُرض على المجادل بكثرة "الاستثناءات" فإنه يتّجه إلى تغييب "المعيش" كليّاً ويدفع "المثال" إلى أن يكون نقيضه كلياً ويجعله قائماً محله.

هذا الانتظام الحجاجي لا يختصّ بخطاب عبده، فهو ما يمكن أن يسلكه أيضاً مجادل مسيحي يريد إثبات عكس مراد عبده. بل نعتقد أنه يعكس انتظام الجدل الديني عموماً. من هنا تتّضح القيمة الكبرى للمجادلة التي عرضنا.

٤ ـ الأخلاق والسياسة

تمثّل السياسة في خطاب عبده الحلقة الأعلى في الأخلاق، تماماً كما أنّ اللاهوت هو الحلقة الأعلى في الميتافيزيقا. إنّ فيلسوف الأخلاق إذا لم يقدر أن يوجّه الأمّة بنفسه فهو يحاول أن يوجّهها على الأقل بالتأثير في ساستها. هذه الغاية هي التي دفعته إلى مساندة حكومة مصطفى رياض ثم التقرّب من عبّاس حلمي الثاني ثم من لورد كرومر.

وقد آمن دائماً بأن السياسة، بالمعنى الذي حدّدنا، هي مسلك لا مناص منه لتحقيق الإصلاح الأخلاقي، وكتب سنة ١٨٨١ يقول: «إن الناس في شؤونهم وأخلاقهم وأفكارهم تابعون لسير القوة العظمى النافذ أمرها فيهم، التي نعبّر عنها بالحكومة. فحيث ما تولي الحكومة وجهتها يتبعها رعاياها ويتسابقون إلى اللّحاق بها

في سيرها»[1]. ثم نجده يعترف بعد سنوات من ذلك بالفشل فيقول: «أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدّره وليد الله بعد ذلك تدبّره، لأنني عرفت أنه ثمرة تجنيها الأمم من غراس تغرسه وتقوم على تنميته السنين الطوال، فهذا الغراس هو الذي ينبغي أن يعنى به الآن»[2].

لقد استنتج البعض من هذا الكلام وأشباهه أن عبده انتقل من مشروع "الإصلاح السياسي" إلى مشروع "الإصلاح التربوي"، وهي فكرة ترجع أصولها إلى رشيد رضا. لكن الأمر هو على غير هذا الوجه. فعبده نادراً ما انخرط في العمل السياسي بالمعنى الذي نفهمه اليوم، والسبب في ذلك أن السلطة السياسية كانت حكراً على أرستقراطية وراثية، والمناصب العليا لا يشغلها أبناء الفلاحين مثله. فالسياسة لم تكن من منظوره طلباً للسلطة ولكن عملاً على توجيهها أخلاقياً، وعندما تنغلق الأبواب وتصمّ الآذان لا يجد رجل الأخلاق من مسلك سوى المراهنة على الأجيال القادمة عبر التربية والتعليم وسيلتين للإعداد والتعبئة. من زاوية سوسيولوجية، يمثّل "الانتقال" إلى حقل التربية تخلياً عن دور واعظ القصر للتعبير عن الضمير الأخلاقي للطبقة الوسطى، أو بالأحرى الجناح التقليدي فيها. ورغم فقدانه الأمل في أعلى الهرم فإن عبده لم يسقط في الشعبوية، بل ظل متمسكاً برؤية نخبوية قوامها أن «المعوّل عليه في تقدم الأمة ونمو أذهانها وتنوّر بصائرها إنما هم الأكثر من أوساطها وأعاظمها، لا أوباشها وعامتها»[3].

المجتمع الإنساني:

لا شك في أن عبده قد استوحى من ابن خلدون مفهوم "الاجتماع الإنساني"، وهو مفهوم يقيم علاقة وثيقة بين الفرد والمجتمع، بين الطبيعة الإنسانية ومصير الإنسان. إن الإنسانية المثلى هي تلك التي يتصرّف أعضاؤها في تضامن وتكامل لتحقيق سعادتهم الجماعية. وهذا مبدأ يصحّ في الأشكال الأكثر بساطة للاجتماع الإنساني كما يصحّ في نظام العلاقات بين الأمم.

إن ميتافيزيقا التقدم التي توجّه خطاب عبده تفترض حركتين: الأولى حركة التاريخ المتخيّل لتطور الجنس البشري، والثانية حركة تطوّر أشكال هذا الاجتماع. تبدأ الأولى من اللحظة الميثولوجية لتعمير الأرض، فبما أن الفرد ليس قادراً على العيش إلاّ بالاجتماع بغيره فإن الاجتماع الإنساني يقوم على المصلحة ويتحدّد بالضرورة. والأخلاق لا ترفض المصلحة لكن تجعلها مصلحة المجموعة كلها. وعليه، فإن

(١) عن مقال نشر في الوقائع في ٩/ ٢/ ١٨٨١ .الأعمال الكاملة، ٢، ص٥٠.

(٢) تاريخ، ١، ص١٢.

(٣) الأعمال الكاملة، ٢، ص١٦٠.

الأخلاق هي مصارعة لتغليب المصلحة العامة على المصالح الأنانية. أما تحديدها فيبدو بديهياً لدى عبده يكاد يشبه العمليات الحسابية: «إن الأحوال العمومية هي عبارة عن مجموع الأحوال الخصوصية، وليست الأمة مثلاً إلاّ مجموع أفرادها، وليس حال الهيئة المركبة من تلك الأفراد إلاّ مجموع أحوال هاته الأفراد»[1].

وهو لئن تحدّث عن طبقات اجتماعية فإنّه لا يتصوّر مجتمعاً محكوماً بالصراع الطبقي، ذلك أن كل نظرة إلى التاريخ تقوم على التناقض لا تتناسب مع الرؤية التي يصدر عنها، فالتناقض ليس إلاّ صورة لاختلال السير الطبيعي للأشياء. إنّما "الطبقات" الاجتماعية توزيع للأدوار: هناك أدوار أرفع من أخرى، وبالتالي طبقات أعلى قدراً من أخرى، لكن كل الأدوار ضرورية متكاملة بين بعضها البعض، وفي نظام "الارتقاء/التقدّم" تجرّ كل طبقة تلك التي تقع دونها، «وبذلك تكون الأمّة على اختلاف طبقاتها في حركة صعود دائماً، فإن الغنيّ وذا الجاه لا يريان لحفظ غناهما وجاههما أو الاستزادة منهما إلاّ المحافظة على منابع الخير من ذاته، والبعد عن قواذف الشرّ ومطارح الضرّ. والفقير وخامل الذكر لا يجد سبيلاً إلى الغنى ونباهة الاسم إلاّ المبادرة إلى أسبابه الحقيقية، وهي التشبّه بالنبلاء والوجهاء، الذين لم ينالوا النباهة والوجاهة إلاّ بالفضائل الحقيقية، في التحلّي بتلك الفضائل حتى يصبح نبيلاً وجيهاً مثلهم، فتقوى في الأمة دعائم العمران وتثبت فيها أصول السعادة»[2]. هذه هي "حركة الصعود"، أي ميتافيزيقا التقدّم الاجتماعي في خطاب عبده، فلا تناقض بل تكامل هو جزء من تلك الحركة الكونية العامة التي تخضع كل مرتبة في الوجود للمرتبة التي تعلوها إلى أن نبلغ مرتبة واجب الوجود.

الحرية أم العدل؟

أصاب أوليفييه روا عندما لاحظ أن "الإفراط في الدولة" في التاريخين السياسيين الغربي والإسلامي ليس من نفس الطبيعة ولا يؤول إلى نفس النتائج: «إن الإفراط في الدولة، كما يبرز في الغرب، يتمثّل في النظام الكلياني. فلا عجب أن يكون الفكر الغربي المعاصر في نشأة الدولة تأمّلاً حول النظام الكلياني وتنظيراً ضدّه. أمّا في الإسلام فلم يقم نظام كلياني لأن فضاء السياسة ظلّ ضعيفاً، وهذا لا يعني طبعاً اختفاء التعسّف أو العنف اللذين تمارسهما الدولة، ولكن ينظر إليهما على أنهما ظلم. ومقابل الظلم في المخيال السياسي الإسلامي ليس الحرية ولكن العدل. من هنا كان شعار كل حركة احتجاج هو الأخلاق لا الديمقراطية، وهو شعار يفتح الباب لكل أشكال

(١) تاريخ، ٢، ص١٢٠.
(٢) المرجع نفسه، ٢، ص١٧٢ ـ ١٧٥.

الشعبوية»[1]. لا بدّ حينئذ من التثبّت عند تحديد معنى الحرية في الخطاب الإصلاحي. لقد اعتبر العروي أن «مفكّري جيل محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وخير الدين التونسي وكتّاب جيل لطفي السيد وطه حسين وحسين هيكل والطاهر الحدّاد، قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية (. . .). إنّهم جميعاً لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها، وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها. إنّهم بذلك قد قطعوا حبل الاتصال مع الفكر التقليدي الإسلامي»[2]. إنّنا نوافقه في الجزء الأول من قوله، لكننا نستثني عبده من الجزء الثاني. لا شك في أن عبده لم يطرح مشكلة الحرية من منظور فلسفي، لكنه كان يستبطن قطعاً فلسفة معينة هي الأخلاق الكلاسيكية، ولهذا السبب ظل يفكّر في المسألة من الزاوية التي أشار إليها روا. فهو تضامن مع التيار الليبرالي في المطالبة بالحرية، لكن الحرية لم تكن في تفكيره إلاّ مرحلة تمكّن رجل الأخلاق من استعادة دوره في مجتمع سحقه ثقل الاستبداد. لذلك كان العدل مطلبه الأساسي.

وليس العدل السياسي إلاّ وجهاً من وجوه عدل ميتافيزيقي يشمل الكون كلّه. لقد ذكرنا في فصل سابق أن نظام الفيض الذي دافع عنه عبده كان في نظره تجسيداً للعدل الإلهي، إذ إن الله يفيض من وجوده وعلمه على كل موجوداته بقدر ما تتحمّله هذه الموجودات. ورأينا أن التربية الروحية هي عدل من الإنسان تجاه نفسه، إذ هو رجوع إلى وضع طبيعي تتقدّم فيه النفس السماوية على الجسد الفاني. وإذن فالعدل السياسي هنا هو الوجه المكمّل، إذ التصرّف حسب المصلحة الجماعية هو تصرّف بمقتضى نظام الكون. والعمل السياسي الذي ينشده رجل الأخلاق لا يهدف إلى السلطة في ذاتها ولكن إلى تحقيق الظروف التي تمكّن الإنسان من تحقيق إنسانيته وتغليب قسمه الملائكي على قسمه الحيواني.

من هنا كانت السياسة ممدوحة ومذمومة في آن: يترفّع رجل الأخلاق عن الممارسة السياسية لأنها تنافس على سلطة فانية بوسائل دنيئة، من هذه الزاوية هي وجه من حيوانية الإنسان. لكنها من زاوية أخرى، زاوية التجريد والمثال، نشاط محمود لأنها تجسّد تجاوز الفرد لذاته واتجاهه إلى الالتحام بالآخرين والعمل على تحقيق المصالح العامة. لقد عاش عبده ممزقاً بين السياسة كما تمارس فعلاً والسياسة كما يتخيّلها فلاسفة الأخلاق ودعاة الإصلاح[3].

---

(١) O. Roy, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992, p. 24.

(٢) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، ط٤: ١٩٨٨، ص٤٩.

(٣) يبرز هذا التشنّج مثلاً في العبارة الشهيرة: «أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلّم أو يتعلّم أو يجنّ أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس». **الإسلام والنصرانية**، ص٩٦.

حاول عبده أن يضطلع بدور الموجّه الأخلاقي في وزارة مصطفى رياض مثلاً. لم تكن كتاباته في تلك الفترة ذات طابع ديني بارز. ولم يكن يرى حرجاً من مساندة حكومة مدنيّة وقوانين وضعيّة، إذ شارك النخبة نفس قناعاتها. ولم يكن يتحدّث مثلاً عن تطبيق الشريعة بل يطالب بالإدارة النزيهة للشؤون العامة، معتبراً أن البلاد إنّما تسعد ويستقيم حالها «إذا ارتفع فيها شأن القانون، وعلا قدره، واحترمه الحاكمون قبل المحكومين، واستعملوا غاية الدقّة في فهم فصوله وحدوده والوقوف على حقائق مغزاه، وسهروا لتطبيق أعمالهم جزئية وكلية على منطوقه الحقيقي ومفهومه»[1]. وتعريف القانون عنده أنه «الناموس الحق الذي ترجع إليه الأمم في معاملاتها اليومية وأحوالها الخصوصية وهيئاتها النفسية، فلا يرتبط باختلاف الحضارات. وهو لا يقابل بين شريعة إسلامية وقانون وضعي ولكن بين مجتمع يسوده القانون ومجتمع تسوده القوة»[2]، ولا يدعو المسلمين إلى "تطبيق الشريعة" بل إلى الاقتداء بالأوروبيين في احترام القوانين. وإذا ما رفض تطبيق القوانين الأوروبية على المصريين فليس لكونها غير إسلامية، وإنما لكونها غير ملائمة لدرجة تطوّرهم، وذلك عملاً بمبدأ «اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم»، وفي مقال له يحمل هذا العنوان يقول بجرأة: «إنّ أحوال الأمم بنفسها هي المشرّع الحقيقي والمرشد الحكيم النطاسي، وإن القوة الحاكمة تابعة لقوة رعاياها»[3].

والتقابل بين القانون والقوة لا يوازي التقابل بين الحرية والاستبداد، إذ يفرّق عبده بين معنيين للاستبداد: «أحدهما تصرّف الواحد في الكل، على وجه الإطلاق في الإرادة، إن شاء وافق الشرع والقانون وإن شاء خالفهما، فيكون اتباع النظام مفوّضاً إليه وحده، إن أراد قام به وإن لم يرد لم يؤخذ عليه (. . .) وثانيهما استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون، بعد التحقّق من موافقتهما على قدر الإمكان». وهو يرى الشكل الأول، الذي يسمّيه الاستبداد المطلق، مخالفاً للإسلام، ولكن دون الثاني الذي يعتبره «توحيداً للسلطة المنفّذة طالما كان صاحب هذه السلطة مقيّداً بالرسوم، محصوراً في دائرة المشروع، بحيث لا يجوز له الخروج عنها ولا تجاوز حدّها»[4].

وهو لا ينكر إمكانية تجاوز السلطة في الشكل الثاني، لكنه لا يرى الحل لذلك توسيع دائرة الحرية أو تضييق مجال الدولة، وإنما تعزيز الرقابة حول احترام القوانين

(١) من مقال نشر في **الوقائع** سنة ١٨٨١ ـ **تاريخ**، ٢، ص٥٢.
(٢) راجع مقال «القوّة والقانون» المنشور في **الوقائع** سنة ١٨٨١ .**تاريخ**، ٢، ص٩٢ ـ ٩٨.
(٣) نشر في **الوقائع** سنة ١٨٨١ .**تاريخ**، ٢، ص١٥٧ ـ ١٦٣.
(٤) **الأعمال الكاملة**، ١، ص٣٥٠ ـ ٣٥٦.

وتنفيذها، وذلك مثلاً بإحداث مجالس للشورى. وعلى عكس بعض الفقهاء، يعتبر أن الشورى واجبة وليست فقط مندوبة، ويرى أن القرآن لم يضع لها نظاماً مفصّلاً فلا مانع إذن من اقتباس أنظمة سياسية من أمم أخرى طالما كانت تتفق وحالة البلاد.

نرى بوضوح أن القانون، وليس الحرية، هو الذي كان هاجس عبده. فلا عجب أن تأتي تصوّراته للحرية بعد ذلك متردّدة. فهو يقسّم التطوّر الإنساني إلى أدوار ثلاثة هي دور الفطرة، وهي المرحلة البدائية للإنسانية حيث كان الخضوع لقوانين الطبيعة، ثم دور الاجتماع حيث بدأت المدنية، ثم دور السياسة حيث أصبح الإنسان كائناً سياسياً يرغب في تحقيق المصالح العامة للإنسانية[1]. ويحدّد المرحلة التي كان يعيشها المصريون في عهده بأنها انتقال من الدور الثاني إلى الثالث، فالناس غير قادرين على تجرّع جرعات كبيرة من الحرية. لقد كان هاجس عبده أن يحفظ الحرية من أن تتحوّل إلى فوضى، ومن الغريب أن يبدو أكثر اهتماماً بتفادي الانزلاقات الممكنة لدعوة الحرية من الاهتمام بتثبيتها على أرض الواقع. إلاّ أن الحرية، كما ذكرنا، كانت دائماً مرجوحة بالعدل.

وقد حاول أن يجد مستنداً قرآنياً لرأيه هو الآيتان ٥٨ و٥٩ من سورة النساء. إن هاتين الآيتين، وقد اعتبر ابن تيمية أنهما تختزلان الرؤية السياسية في القرآن، تنظّمان حقل السياسة حول مفهومين هما العدل والطاعة. فالطاعة هي واجب تجاه الحاكم العادل، والعدل هو واجب تجاه الرعية الطائعة، وعند الاختلاف يكون الشرع هو الحكم. فيشير عند تفسيرهما إلى أن العدل يعرّف انطلاقاً من معيارين هما احترام الأحكام الشرعية والنزاهة في تطبيقها، فكأن الحرية لا تعدو أن تكون وسيلة تمكّن من استعادة حق مطالبة الحاكم بواجب العدل، أي بما يدفعه مقابلاً للطاعة (ولكن هل هي طاعة اختيارية حتى يكون لها مقابل؟)، وكأن مطلب الرعية ليس أن تكون حرّة بل أن تحكم بالعدل.

من هنا نفهم لماذا كان عبده يعتبر نفسه رائد المعارضة للاستبداد مع أن دوره لم يكن دائماً بالوضوح الذي يزعم: فبما أن نقيض الاستبداد في ذهنه هو العدل لا الحرية، فإن حركات مثل تلك التي تزعّمها عرابي أو مصطفى كامل لا يمكن أن ترفع الاستبداد لأن العدل يقوم على العلم بالأحكام والنزاهة في تطبيقها، وهذه شروط لا تتوافر في الأول لأنه رجل العسكر ولا في الثاني لأنه خطيب الجماهير. ومن هنا نفهم أيضاً لماذا كانت فكرة "المستبدّ العادل" الوجه الآخر لتصوّره الأخلاقي والسياسي، إذ من المشروع جداً أن يضحّى بالحرية من أجل الغاية الأساسية التي هي إحلال العدل، والبحث عن النجاعة هو الأمر المطلوب هنا. ولا يخفى أيضاً أن هذه الفكرة تعبّر عن

---

(١) مقال «الحياة السياسية» (الوقائع: ١٨٨١). **الأعمال الكاملة**، ١، ص٣٣٦ ـ ٣٤٢.

عجز "العقل" عن الإقناع بمبادئه (هذه كانت حال عبده بعد العديد من الخيبات السياسية) واتجاهه نحو فرض هذه المبادئ بالقوة (قوة الدولة هنا)، خاصّة أنه لا يحدّد الاستبداد من خلال الوسائل بل من خلال الغايات. وإذن فالمقال الشهير الذي كتبه حول "المستبدّ العادل" لا يمثّل فلتة قلم، وليس تحالفه مع بعض الساسة إلاّ أملاً في أن يتحقّق ما عبّر عنه بصراحة هناك: «إنّما ينهض بالشرق مستبدّ عادل، (. . .) يعالج ما اعتلّ من طباعهم بأنجع أنواع العلاج، ومنها البتر والكيّ إذا اقتضت الحال (. . .)، حتى إذا عرفت الأفكار مجاريها بالتعريف (. . .) أباح لهم من غذاء الحرية ما يستطيع ضعيف السنّ قضمه، والناقه من المرض هضمه (. .). هل يعدم الشرق كلّه مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكّن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً؟»[١].

دولة رجال الدين أم دولة الأخلاق؟

لا بدّ أن ننزّل الرؤية السياسية التي يتضمنها الخطاب الإصلاحي لعبده في هذا الإطار الذي رسمنا، أي مجموع العلاقات التي يقيمها بين العدل والطاعة، الحرية والأخلاق، السلطة والحكم.

إن عبده ينظر إلى الطاعة من زاوية المثالية وليس حسب الواقع القائم، إذ يعترف بأن هذا الواقع مشين ويعدّ من أسباب انحطاط المسلمين تسليمهم أمرهم للحاكم تسليماً مطلقاً، إلاّ أنه لا يخطر على باله مراجعة مفهوم الطاعة من الأساس، بل يكتفي بالتأكيد على أن الخليفة أو الحاكم غير معصوم فلا يطاع إلاّ فيما قرّره الدين أو اقتضته المصلحة العامة، فطاعته مشروطة بالعدل وإذا غاب الشرط انتفى المشروط، «فالأمة، أو نائب الأمّة، هو الذي ينصّبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه»[٢]. كذلك يجعل سلطة المفتي وشيخ الإسلام سلطة مدنية. إنه يجمع بين الخلافة الإسلامية والبرلمان الغربي ليقترح في النهاية خلافة مدنية ويرفض صراحة "السلطان الإلهي"[٣].

لكنه اضطر إلى تعديل نظرته هذه عندما برزت تنافسها فكرة الدولة الوطنية التي حمل لواءها مصطفى كامل. فلا ريب في أننا نشعر بنوع من التراجع عندما نقرأ مثلاً في التفسير: «إنّ للإسلام دولة وإن كان هو في نفسه ديناً لا جنسية، ووظيفة دولته أو

(١) **الجامعة العثمانية**، ج٤، س١ (١٨٩٩). وكذلك **تاريخ**، ٢، ص٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٢) **الإسلام والنصرانية**، ص٥٥.

(٣) «ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسمّيه الإفرنج تيوكراتيك، أي سلطان إلهي. . .». المرجع نفسه.

حكومته إنّما هي نشر دعوته، وحفظ عقائده وآدابه، وإقامة فرائضه وسُننه، وتنفيذ أحكامه في داره...»[1]. إن مواقف عبده في التفسير هي أكثر محافظة، وقد يكون رشيد رضا لوّنها بأفكاره لأنه هو الذي تولّى صياغة عباراتها. لكن هذه المحافظة ترجع أيضاً إلى العامل الذي أشرنا إليه وهو قيام الحركة الوطنية التي جاءت تنافس المشروع الإصلاحي على نفس الميدان، أي ميدان الجماهير.

أولو الأمر أم النخبة المستنيرة؟

عند تفسيره عبارة "أولي الأمر" الواردة في القرآن، قدّم عبده رأيين للمفسّرين، الأول يعتبر أولي الأمر هم الحكّام، والثاني يعتبر أنّهم علماء الدين. إن هذين التأويلين يعكسان التأزم القائم بين نظرة واقعية للسلطة ونظرة مثالية لها. أما عبده فيُعرض عن الرأيين معاً ويقول: «إنّي فكرت في هذه المسألة من زمن بعيد، فانتهى بي الفكر إلى أن المراد بأولي الأمر جماعة الحل والعقد من المسلمين وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤوس الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة»[2]. يعبّر هذا الرأي عن انفتاح العقل السياسي الإسلامي على أصناف اجتماعية غير ممثلي السلطة السياسية والدينية. وإذا ظلّت الإرادة الشعبية مغيّبة فإن الرأي الذي يعرضه هنا يتميز على الأقل بالاعتراف بظاهرة الدولة خارج السياق الميتافيزيقي لتصوّر السلطة، إذ يقحم ضمن "ولاة الأمور" أشخاصاً يوجدون في جهاز الدولة لأن الناس يرجعون إليهم «في الحاجات والمصالح العامة»، أي بالنظر لكفاءاتهم الفردية. إن المخيال السياسي قد حلم بالحاكم - القاضي بينما فرض التاريخ الحاكم المستبدّ، أما اتجاه عبده فهو التخلّص من وهم دولة رجال الدين ومن ضغط دولة الاستبداد في آن. فالدين يظل مرجع السلطة، لكن الدولة ينظر إليها بعد ذلك من خلال النجاعة في تسيير الأمور حسب المصلحة العامة، فلا بأس أن تقوم على حكم مجموعة متفقة حول تلك المصلحة. لقد انهارت أسطورة دولة الفقهاء في ذهن عبده لأنّه أدرك بحسّه الواقعي أن فقهاء عصره هم أبعد من أن يكونوا قادرين على تولّي شؤون الدولة، فضلاً عن تسييرها بالنجاعة والعدل. إنما كان همّه بعد ذلك أن لا يتحوّل انهيار سلطة الفقهاء انهياراً لسلطة الدين والأخلاق.

إن "أهل الحل والعقد" هم في النهاية المجموعة التي أطلق عليها في مناسبات أخرى "الصفوة المستنيرة"، أي الشريحة الجديدة التي ما فتئت تتدعّم منذ حملة نابليون والتي تلتقي حول الرغبة في الاضطلاع بدور في الحياة العامة، باسم المصلحة العامة.

---

(١) تفسير المنار، ٢، ص٤٤١.

(٢) المرجع نفسه، ٥، ص١٨١.

ولم يكن عبده يتمثّل بعدُ عسر التوفيق بين تحديدات متباينة لهذه المصلحة، إذ إن "النخبة" لم تكن قد تفكّكت بعد وكان طموحه قوياً بأن يمنع الشرخ بالتوفيق بين الإسلام والحداثة.

لكن الوقائع سرعان ما أثبتت أن "الصفوة المستنيرة" وهم هي الأخرى. وقد كانت أولى اختلافات هذه النخبة حول قضية فصل الدين عن الدولة، ومثلت المجادلة بين المفتي وفرح أنطون لحظة من لحظات الشرخ. إن بعض المثقفين الجدد لم يكن ليكتفي بخطاب إسلامي متسامح ومنفتح، وفي كتابه ابن رشد وفلسفته يقولها أنطون بكل صراحة: إن التسامح لا يتأسّس بضمان أي دين من الأديان بل بالفصل الواضح بين الدين والدولة. وهكذا حصل الطلاق بين رؤية سياسية اختارت الحداثة مطلقاً وأخرى بقيت مراعية للمخيال السياسي السائد محاولة تطويره إلى أقصى حدّ ممكن.

والخلاصة أن خطاب عبده، بقطع النظر عن تناسقه الداخلي، تحول خطاباً تجريدياً لأنه فقد السند الاجتماعي. فلا مؤسّسة الخلافة ولا الحكم الخديوي ولا إدارة الحماية ولا طبقة العلماء ولا النخبة المتخرجة من المدارس الحديثة ولا أي طرف آخر بدا مستعداً أن يحمل تباشير دعوته. لذلك لا يعدو هذا الخطاب أن يعبّر عن مخاوف رجل الدين المستنير من أن يرى الدين في حالة إقصاء، أو بالأحرى مخاوف رجل الأخلاق من أن يقوم مجتمع لا يعترف بالمعايير الأخلاقية التي توارثها المخيال الإسلامي، مجتمع تتخلّى فيه الدولة عن دورها الأخلاقي جملةً، فلقد سمع أنطون يقول إن الدولة الحديثة «لم تنشأ لتدبير جسم ولا روح، بل إن وظيفتها سلبية لا اجتماعية، فهي عليها فقط حماية حرية الشخص»[1]. وهذا أخشى ما كان عبده يخشاه. إنه لا يرفض مبدأ فصل السلطات من موقع التمسك بالدولة الدينية بدليل أنه خدم حكومات بدون برامج دينية، لكنه يرفضه من منطلق الخوف على الأخلاق أن تضحى دون راع. أما حديثه عن الدولة في الإسلام فقد أصبح أكثر محافظة عند محاصرة التيار الوطني الجديد لمشروعه، فهذا التيار قد نافسه على ميدانه، أي ميدان تربية الجماهير، فكان دفاعه عن الدولة في الإسلام دفاعاً عن المجتمع المثالي كما صاغته الفلسفة الأخلاقية القديمة ضد من يعملون على إلهاب مشاعر الجماهير دون تربيتها على الأخلاق. ومن هنا كانت وجهة نظر عبده نقيض الأصولية الحالية التي تنظر إلى الجماهير على أنها وسيلة لاكتساح الدولة أكثر من نظرتها إلى الدولة على أنها وسيلة لتربية الجماهير. إلاّ أنه ينبغي الاعتراف بأن خطاب عبده يحمل من التناقضات ما يسمح بأن يُوظّف في نِفس الاتجاه أيضاً.

---

(١) ابن رشد وفلسفته، ص٢٠٩.

الفصل الرابع

المنافذ إلى الحداثة

«من يعرف نفسه وغيره سيعرف هنا أيضاً أن الشرق والغرب لن يفترقا أبداً».

غوته

١ ـ الغرب المستبطن

تمثّل "الآخر":

نبدأ هذا الفصل بملاحظة أساسية هي أن جيل عبده لم يتهيأ له الاطلاع على التاريخ والثقافة الغربيين بدافع الفضول المعرفي، بل كان هذا الاطلاع مفكّكاً مضطرباً غايته الجدل في الغالب. أضف إلى ذلك أن اختلاف اللغة دفع عبده وأمثاله إلى الاعتماد على مؤلفات مبسطة، بل مدرسية أحياناً، وعلى ترجمات للعربية لم تكن كلها دقيقة في نقل المعاني[١].

والآن كيف نعالج موضوع هذا الفصل؟ هل نقوم بإحصاء الكتب التي قرأها عبده[٢]؟ هل نطرح للبحث حركة النقل والترجمة في عصره[٣]؟ هل نحاول متابعة تأثير الفكر الغربي في عصر النهضة؟[٤]

إن نتائج تحقيقات مثل هذه، على أهميتها، قد تكون مخيّبة للآمال بالنسبة إلى موضوعنا، لأن ما هو جدير بالبحث حقاً هو مجموع الآليات المعقّدة التي وجهت الالتقاء بين العقل العربي والفكر الغربي. ينبغي أن نعرف بدقّة لماذا أثارت بعض الأسماء والمصنّفات الاهتمام دون أخرى؟ كيف تمّ تقبّل هذه الفكرة أو تلك؟ ما هي التحوّلات الدلالية التي شهدتها الفكرة المنقولة؟ لماذا الاهتمام بمسألة معيّنة في ظرف ما ثم تجاهلها تماماً في ظروف أخرى؟

---

(١) لم يطّلع عبده من اللّغات الأجنبيّة إلاّ على الفرنسية التي لم يكن يتقنها إلاّ قليلاً، إذ بدأ تعلّمها وهو في الرابعة والأربعين وسجل نفسه في دروس صيفية في جنيف وكان يتابع ما ينشر حول الإسلام في هذه اللغة أو مترجماً عنها. راجع: **تاريخ**، ١، ص١٠٠٥.

(٢) O. Amin, 'Abduh: *essai sur ses idées philosophiques et religieuses*. Chapitre III «La formation intellectuelle de 'Abduh». والملاحظ أن هذا الفصل قد اختزل اختزالاً مخلاً في الترجمة العربية لهذا الكتاب.

(٣) انظر مثلاً: جمال الدين الشيّال، **تاريخ الترجمة والحركة الفكرية في عصر محمد علي**، وعلي المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، . . إلخ.

(٤) راجع مثلاً: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**؛ رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث**.

قلنا إن جيل عبده لم يكن يقرأ الفكر الاوروبي بدافع الفضول المعرفي، ونضيف أنه كان يرمي من هذا الاطلاع إلى البحث عن هويته هو. لذلك يبدو عبد الله العروي مصيباً عندما يؤكّد أن بحث العرب عن الهوية هو في الآن ذاته تشكّل لمفهوم "الغرب"[1]. إن المسألة تتجاوز حينئذ البحث عن تأثيرات مباشرة وواضحة يتميّز فيها بجلاء المتأثّر عن الأثر.

إننا أمام تداخل في غاية التعقيد يشبه التفاعلات الكيميائية حيث ما أن تلتقي العناصر حتى تفقد خاصياتها الأولى وتتحول إلى مركبات جديدة. من الضروري إذن أن نوجّه التحليل في اتجاهين: أولاً تحليل النسق الذهني للذات التي تتولّى الإدراك والتمثّل، ثانياً تحليل العناصر المعروضة للإدراك في سياقات متغيرة. بعبارة أخرى، ينبغي تحليل الظروف الاجتماعية من جهة والذهنية من جهة أخرى التي تشكلت خلالها "الرؤية" لأوروبا وتحليل ما كانت أوروبا تظهر عليه أو تسمح برؤيته.

ترتبط صورة أوروبا في المخيال العربي الحديث بعناصر كثيرة كل واحد منها جدير بتحليل مفرد:

- الإطار التقليدي لتصوّر الآخر في الثقافة الإسلامية،
- رؤية الغرب لذاته والصورة التي كان ينشرها عن نفسه،
- سذاجة العلاقات التي تصوّرها الفكر العربي في البداية بينه وبين الغرب وثقافته (التمييز بين الثقافة والتطوّر المادي لدى البعض، الأمل في الاستعانة بأوروبا لدى البعض الآخر، تخيّل إمكان الالتحام بالنموذج الغربي دون الخضوع للسيطرة السياسية لدى فريق ثالث، .. إلخ)،
- الظرف التاريخي الذي تمّت خلاله عمليات التصوّر (الاستعمار ثم التحرّر الوطني ثم بناء الدولة الوطنية).
- المتغيّرات الاجتماعية (إعادة تشكّل الروابط الاجتماعية وانهيار النخب التقليدية)،
- المتغيرات الثقافية (انهيار الآليات التقليدية للضبط الأيديولوجي)،
- دور الاستشراق والترجمة والإرساليات التبشيرية والمدارس على النمط الغربي ومدوّنات الأسفار في تراكم سوء الفهم بين الطرفين،
- تأثير المحرّمات الذهنية وثقل الرموز، .. إلخ.

لا يزعم هذا الفصل الإجابة عن كل هذه التساؤلات، لأن كلاً منها يتطلّب بحثاً على حدة. لكننا سنحاول أن نبرز من خلال نماذج مختارة مدى تعقّد عملية التصوّر

(١) Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, op. cit.

والآليات الموجّهة للانتقاء والاقتباس والرفض والسطو والتأثير المباشر وغير المباشر، لنبيّن أن الأهمّ من تفصيل هذه العمليات هو الانتباه إلى أننا أمام عملية جامعة هي التي أطلقنا عليها سابقاً "توظيف" النصوص، وأمام مجموعة من الآليات هي تلك التي دعوناها بآليات التأويل الإدماجي عندما حلّلنا المستويين الديني والأخلاقي للخطاب الإصلاحي.

ونودّ قبل ذلك مراجعة محاولتين لتحليل أثر الفكر الغربي في الخطاب الإصلاحي لعبده قدّمهما ألبرت حوراني وعبد الله العروي. يعتبر الأول أن هذا الخطاب لم يكن يتّجه إلى المسلمين التقليديين بقدر ما كان يتجه إلى النخبة الجديدة المثقّفة ثقافة غربية، تلك النخبة التي بدأت تشك في قابلية الإسلام للتوافق مع الحداثة. لقد كان عبده يخمّن أن تستولي هذه النخبة إن عاجلاً أم آجلاً على مقاليد السلطة السياسية والثقافية، فكان يرى أن الخطر الأكبر هو أن تقنع هذه النخبة بالصورة المظلمة التي يقدّمها عن الإسلام العلماء التقليديون. لكن عبده كان يقترب من خصومه كلما حاول إثبات أن الإسلام يتوافق مع الفكر الحديث. وكانت نظرته إلى الإسلام تنطبع شيئاً فشيئاً بالأفكار الحديثة التي قد تختلط لديه بمفاهيم قديمة في الفكر الإسلامي. والنتيجة التي يستخلصها حوراني هي أن الخطاب الإصلاحي لعبده قد شُيّد على قاعدة وضعانية كونتية وعلى إشكاليات القرن التاسع عشر[1].

إنه استنتاج ثاقب لكنه يظلّ غير كاف من وجهة طرحنا للموضوع. ذلك أن عبده لم يكن يمارس عمليات ذهنية شعورية كلها، لم يكن ينقّح ويختار ويحرّف ويقتبس وهو واع تماماً بما يفعل. إنّما كان يفكّر من داخل إطار نفساني - ثقافي بالغ التعقيد. لنأخذ مثلاً ظاهرة الانتقاء التي اهتمّ بها حوراني، إننا لا نرى رأيه في أنها خاصية عقل ذرائعي تبنّاه الإسلام الحديث بل نرى أنها بنية عميقة للعقل اللاهوتي. يجدر أيضاً أن لا ننخدع بالعلاقات المباشرة بين العرب وأوروبا في القرن التاسع عشر، فهي لا تجعل رؤية الآخر رؤية مباشرة بالضرورة. صحيح أن عصر عبده هو غير عصر ذلك المفوّض العثماني الذي زار فرنسا سنة ١٧٢٠ وسجّل في مذكراته: «كأنهم لم يروا تركيا قط، لقد اجتمع الصغار والكبار حولنا ليروا كيف يكون شكل الرجل التركي»[2]، لكن يصحّ مع ذلك التساؤل: أليس هناك مخيال متواصل يرجع بجذوره إلى العصر الوسيط؟

أما عبد الله العروي فهو يعتبر الخطاب الإصلاحي أيديولوجيا كيّفتها العلاقة مع الغرب ورداً سجالياً على الليبرالية النشوئية التي سادت القرن التاسع عشر، لقد احتفظ هذا الخطاب بأثر تلك العلاقة ومعالم ذلك القرن. وإذا كانت هذه الظاهرة تشمل كل

---

(١) انظر: **الفكر العربي في عصر النهضة**، م.م، ص١٦٢ - ١٩٧.

(٢) Mahmet Efendi, *Le Paradis des infidèles*, trad. Gilles Venstein, Paris, Maspero, 1981.

الحضارات التي اصطدمت بأوروبا، فإن العروي يؤكّد أهميتها الخاصة في المجتمعات التي تتحدّد فيها "الأرستقراطية" حسب الانتماء الثقافي (شأن المجتمعات الإسلامية). ويوشك العروي أن لا يرى في الخطاب الإصلاحي إلاّ محاولة من هذه الأرستقراطية للدفاع عن مواقعها الاجتماعية، وهي لا تقابل في سجالها هذا بين أمّتين أو عرقين أو ديانتين ولكن أساساً بين تقليدين ثقافيين. وبما أنّ المهمّ هو المحافظة على التعارض لا تحديد مضمونه، فلا أحد يهتمّ بتعريف الزوج: أوروبا/ إسلام أو شرق/ غرب[١].

وعلى هذا فإن عبده كان يحمل تصوّراً عن الغرب لا يختلف في جوهره عن ذاك الذي يحمله دعاة "الحداثة". فالجميع كان يستمدّ إجاباته من صور يقدّمها الغرب، لنفسه وهي لا تعكس حقيقته. إنها أيديولوجيات ينشرها مفكّرون قد تجاوزهم العصر.

إن هذا التحليل الذي يقدمه العروي مهمّ من ناحية تنبيهه إلى أن الخطاب الإصلاحي، والإسلام المعاصر بصفة عامة، مسكونان بهاجس العلاقة مع الغرب فهما يتكيّفان، عن وعي أو غير وعي، حسب ما يعتقدان أنه حقيقة الغرب. لكننا لا نتابع العروي في تصوّره للعلاقة بين الوعي والانتماء الطبقي رغم محاولته تحديد الأرستقراطية ثقافياً. كذلك لا نعتقد أن الوضع يمكن أن يرتدّ إلى هذه الصورة المختزلة[٢]. إن الخطاب الإصلاحي لا يتجه فقط نحو تشكيل صورة الإسلام حسب المعايير التي يدين بها الغرب، وأصحاب هذا الخطاب لم يكونوا دائماً ضحايا المخادعة الغربية. الواقع أنهم كانوا يبحثون أيضاً في الإنتاج الغربي عن الرؤى التي تستجيب لمطالبهم الأيديولوجية. هناك إذن حركة ذات اتجاهين وليس الغرب مسؤولاً وحده عن هذه الصورة المشوهة التي تنشر عنه. وإذا كان العروي محقاً في قوله إن بحث العرب عن الهوية يمثّل تاريخاً لمفهوم الغرب، فإنه يصحّ أيضاً قلب العبارة: إن التصوّر الغربي لـ "شرق" يمثّل تاريخاً لمفهوم الحداثة باعتبارها وعياً بالذات تحصّله الأجيال ويتطوّر حسب الفترات التاريخية[٣]. ففي كل الحالات لا يمكن تصوّر "الآخر" إلاّ بمقياس "الأنا"[٤].

---

(١) Cf. *L'idéologie arabe contemporaine*, op. cit. et: *La crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme?*

(٢) سبق أن أشرنا إلى أن العروي قد تراجع كثيراً عن التحليل الغرامشي في كتابه الأخير **مفهوم العقل** (بيروت، ١٩٩٦). راجع خاصة الصفحات ٢٣ ـ ٧٢). إلا أن أطروحتنا قد كتبت قبل كتابه هذا ولهذا السبب اعتمدنا فقط كتابه **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** في صيغته الفرنسية.

(٣) يميّز هنري لوفيفر بين الحداثية والحداثة. فالأولى هي ظاهرة تتصل بالوعي وتتمثّل في مجموعة من الصور والإسقاطات والأوهام، فهي بذلك حدث يتحدّد سوسيولوجياً وأيديولوجياً. أما الحداثة فهي تفكير ونقد ونقد ذاتي. راجع: H. Lefebvre, *Introduction à la modernité. Préludes*, Paris, Minuit, 1962.

(٤) راجع تدعيماً لهذا الرأي الكتاب التالي: J.P. Charnay, *Les contre-Orients, ou comment penser l'autre selon soi*, Paris, Sindbad, 1980.

تشكل "الأنا":

الواقع أن التقاء بين وهمين حضاريين قد وجّه الجدل بين "الشرق" و"الغرب" في الفترة الحديثة.

من جهة، كان المسلمون الأوائل الذين اطلعوا على أوروبا وأطلعوا عليها جيلهم والأجيال الموالية يستعملون تقديمات مستمدة رأساً من علم الفرق القديم، فنقرأ لدى الطهطاوي مثلاً هذا الوصف: «... إن الفرنساوية من الفرقِ التي تعتبر التحسين والتقبيح العقليين. وأقول هنا إنهم ينكرون العادات...» أو قوله «اعلم أن هذه الطائفة في الرأي فرقتان أصليتان وهما الملكية والحرية...»[(١)]. إنه يتحدّث عن الفرنسيين كما كان الأقدمون يتحدثون عن المعتزلة والأشاعرة، يتحدّث عنهم كأنهم فرقة أو طائفة حسب منهج علم الفرق القديم. وعندما يدافع عن فكرة الاقتباس من الغرب فإنه يعوّض أسلوب علم الفرق بأسلوب علم الفقه والفرائض، كقوله: «إن خبر غير المسلم مقبول في المعاملات... فثمرات أفكارهم العقلية التي لا تناقض السمعيات مقبولة». كذلك تجدر الإشارة إلى أن أوروبا لم ينظر إليها في البداية على أنها عدو للإسلام والمسلمين[(٢)]. إن النظرة إلى أوروبا كانت عموماً نظرة ساذجة ولم يكن الاتجاه الغالب معاداتها ولكن منافستها، ما يعني ضمنياً الاقتداء بها. كانت القضية تختزل في الصيغة الاستفهامية المشهورة «لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟»[(٣)]. إن هذا السؤال يتضمّن مسلمتين: الأولى أن حالة الإسلام والمسلمين ينبغي أن تقيم مقارنة مع "آخر" يمثّل مصدر التحدّي وأنموذج الاقتداء في آن، فلا بد من الوصول إلى مستواه دون الاختلاط به؛ الثانية أن "التقدّم" و"التأخّر" ينظر إليهما أساساً من زاوية حربية، فلئن أدرك روّاد النهضة أن القوة ترتبط بتحصيل المعارف والعلوم فإنهم اعتبروا دائماً أن التقدّم المادي والتقدّم المعنوي هما مهمّتان مختلفتان. فالتقدم الأول يمكن اقتباسه عن

---

(١) راجع: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. يمكن أن نجد استعمالات متشابهة لدى كل كتّاب الجيل السابق لعبده مثل ألجبرتي، خير الدين التونسي، .. إلخ.

(٢) لم يصدم الطهطاوي باحتلال الفرنسيين للجزائر فقد كتب في **تخليص الإبريز**: «... إن الحرب بين الفرنساوية وأهالي الجزائر إنما هي مجرّد أمور سياسية ومشاحنات تجارات ومعاملات ومشاجرات ومجادلات منشأها التكبّر والتعاظم». أما الكواكبي فكتب في **طبائع الاستبداد**: «رعاك الله يا غرب وحيّاك وبيّاك، قد عرفت لأخيك (= الشرق) سابق فضله عليك فوفّيت وكفيت وأحسنت الوصاية وهديت. وقد اشتدّ ساعد بعض أولاد أخيك فهلاّ ينتدب بعض شيوخ أحرارك لإعانة أنجاب أخيك على هدم ذلك السور». وقد كان عبده بدوره يقول إنه كان يرضى ببقاء البريطانيين في مصر بعض الوقت إلى أن تترقّى أحوال المصريين ويتولّوا أمورهم بأنفسهم.

(٣) هو أيضاً عنوان كتاب لشكيب أرسلان صدر سنة ١٩٣٠.

الغرب، أما الثاني فيطلب إعادة تفعيل القيم الأصيلة، لهذا كان من الضروري التذكير بالماضي وبعهود القوة والتمييز بين الواقع المعيش والمثل الجماعية. لقد ظنّ روّاد النهضة أنهم يهيّئون لهذا النوع الثاني من التقدّم، فكأن الأول مهيّأ ميسور، أو كأن أوروبا كانت تقف مستعدة لتسلّمهم معارفها وعلومها وتقنيتها فلم يبق إلاّ إقناع عامة المسلمين بالتقبل. كانوا ينظرون إلى النموذج الأوروبي في العلم والتقنية وكأنه نموذج محايد.

من جهة ثانية كان مفهوم الحداثة في أوروبا يتعرّض، مع نهاية القرن التاسع عشر، إلى أزمة كبرى نتيجة تصاعد الأيديولوجيات الكليّانية. إن المثقّف المسلم الذي لم يتخلّص إلاّ حديثاً من أسر الأرثوذكسية قد وجد نفسه أمام "أديان علمانية" (أو أفقية، كما كان يسمّيها ألبرت كاميس) استقطبت المخزون الديني الأوروبي الذي لم يكن بدوره قد تخلّص إلاّ حديثاً من سيطرة الكنيسة. فالعقل الإسلامي المتعوّد على وضع "استقرار" أيديولوجي لا بد أن يشعر بالدهشة أمام تعاقب أيديولوجيات تستهلك بسرعة في الغرب ثم تتغيّر. ونظراً إلى أن المسلمين كانوا يتمثّلون أوروبا عبر هذه الأيديولوجيات التي تصلهم، فإن تصوّراتهم ظلّت ضبابية غامضة تملأها التناقضات ويثقلها سوء الفهم.

ثم إن الخطاب الإصلاحي كان يرى نفسه مضطراً إلى تقديم إجاباته في شكل جديد وإلى دخول غمار المنافسة مع هذه الأيديولوجيات الغازية. «هكذا أصبح التراث يقاس بهذه الأفكار السائدة. وبما أنه وضع نفسه في حالة منافسة معها فقد سلّم بمنطقها. وعندما دخل منطقها فإنه غيّر انتماءه وانخرط في صراع الأيديولوجيات وأصبح بدوره واحدة من هذه الأيديولوجيات. بعبارة أخرى، إن المعايير التي يزعم التصدّي لها هي التي تبرّر في النهاية ضرورة وجوده، وليس العكس. وإذا كانت الأيديولوجيات تتّجه نحو تقديس الأفكار العلمانية، فإن الأديان التي تريد أن تصبح مناضلة تتجه نحو علمنة الأفكار المقدّسة. فالاتجاهان هما وجهان لعملة واحدة ونموذجان من البنية السائدة في الأيديولوجيات التي تتكيّف مع الرؤى السحرية والدينية كما مع عقلانية تدّعي العلمية»[١].

التعارض والاتفاق:

أصبح من المسلمات اليوم التأكيد على أن ما سُمّي "الشرق" في الثقافة الأوروبية كان مقولة ذهنية شهدت تحولات عديدة ترتبط بتحولات هذه الثقافة وتغيُّر التيارات التي

---

(١) Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* op. cit., p. 220.

تعاقبت فيها. وإذا كانت الدراسات في هذا المجال قد تراكمت منذ عقود[1]، فإن من المهم أيضاً أن تستفتح دراسات أخرى تتابع تقبّل "الشرق" نفسه لهذه الصور المتعاقبة التي رسمت عنه ولحقيقته كما كان يراها في مرآة الآخر. إن دراسة التقبّل ينبغي أن تحلّل نتائج وضعين: وضع التشييء ووضع الإقصاء المستقبلي.

نعني بالتشييء أن تصبح الذات في خطاب الآخر مجرد موضوع للحديث والتأمّل، لا طرفاً في الحوار ومخاطباً على قدم مساواة مع الطرف المقابل. «عندما أقول لأحدهم: أنا أملك الحقيقة عنك، فلست أخبره فقط بطبيعة معارفي ولكنّي أؤسّس بيني وبينه علاقة تكون فيها الأنا سائدة والآخر مسوداً (...). إن المفهوم هو أول الأسلحة المستعملة في إخضاع الآخر لأنه يحوّل هذا الآخر إلى شيء (...). فتحديد شيء على أنه الشرق أو "العربي" هو في ذاته ممارسة للعنف»[2].

ونعني بالإقصاء المستقبلي ما أشار إليه هشام جعيط عندما لاحظ أن تقديم الإسلام كان يتمّ حسب نظرة سكونية للتاريخ[3]، أي نظرة تلغي قضيّة المصير، الشرق هو دائماً ماض قد تختلف المواقف منه بين الإعجاب والاحتقار لكن الثابت هو النظر إليه بصفته ماضياً قد انتهى وولّى. إن إقصاء المستقبل هو وجه آخر من العنف المسلّط مفهومياً على من كان خارج المركز الحضاري الأوروبي. يمكن حينئذ أن نفهم لماذا كان كل خطاب غربي موضوعه الإسلام ثقيلاً على مسامع المسلمين، كيفما كانت نواياه.

على أن الخطاب الإصلاحي لم يواجه هذا العنف المزدوج بالانطواء على الذات ولكن بتوظيف المقول. بعبارة أخرى، إنه يحاول قلب الوضع لصالحه عندما لا يحتفظ من الخطاب الغربي إلاّ بالأفكار التي تخدمه، مع أنه يواصل إدانة كل خطاب غربي حول الإسلام. لكن إذا ما استطاع أن يجد في هذا الخطاب عناصر تخدمه، فذلك أيضاً لأنه توجد نقاط اشتراك هي ليست فقط بنيات الأدلجة التي أشرنا إليها.

في الواقع، تتمثّل نقاط الاشتراك الأساسية في مجموعة من مسلمات نظام معرفي واحد. لذا يجدر البحث عن التقابل بين الإسلام وأوروبا كما يجدر البحث عن التواصل

(١) يراجع مثلاً:

Charnay (Jean-Paul), *Les contre-Orients, ou comment penser l'autre selon soi*, op. cit.; Djaït (Hichem), *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978; Rodinson (Maxime), *La fascination de l'Islam*, Paris; La Découverte. 1989؛ (الترجمة العربية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٥)؛ Saïd (Edward W.), *L'orientalisme, L'Orient crée par l'Occident*, préface de Tzvetan Todorov, trad. de l'américain par Catherine Mahmoud, Paris, Seuil, 1980.

(٢) Todorov, Préface à *L'Orientalisme* de E. Saïd, Op. cit.

(٣) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، م.م، ص٣٦.

بينهما في مهمة واحدة هي مواجهة التحوّلات الجديدة لحضارة التصنيع وكونية الاقتصاد. وهكذا فإن التقابل لا يلغي الاتصال، وسيكون بمقدور مفكّر مثل عبده أن يعثر في الفكر الأوروبي على مشاغل تبدو له مرادفة لمشاغله.

لقد حاولنا في فصول سابقة أن نستخرج المصادرات الموجّهة لخطاب عبده. ونحاول في هذا الفصل استخراج ما يمكن أن يمثّل تقاطعات بين هذه المصادرات والإنتاج الذي كان جيل عبده يعتبره تمثيلاً للفكر الأوروبي وللحداثة. كما نحاول تعيين المواطن التي تلتقي فيها حقيقة بعض مصادرات الحداثة الوضعانية مع بعض مصادرات العقل اللاهوتي. ولنذكّر مرة أخرى بأننا نبحث عن تقاطعات لا عن تأثيرات، ونتحدّث عن "بعد وضعاني" لا عن الحداثة[١].

٢ ـ المحاور

التمدّن:

"الإسلام والحداثة" هي الإشكالية التي ينهمك اليوم الكثير من المفكّرين في بحثها. أما في عصر عبده، فإن كلمة "حداثة" لم تكن قد ظهرت بعد، وسابقتها هي كلمة "تمدن" أو "مدنية". ماذا كانت تعني هذه الكلمة وكيف تطوّرت دلالاتها؟[٢]

يتوفّر مستويان في البحث عند متابعة هذه الكلمة. من جهة، يبدو واضحاً أن استعمالها أصبح كثيفاً منذ بداية الرحلات العربية إلى أوروبا والكتابات التي دوّنت لعرض وقائع الحضارة الجديدة، إذ سعى كثيرون إلى إطلاع بني وطنهم على التمدن بمعنى الحضارة الأوروبية الجديدة. من جهة ثانية، هناك محاولات مدروسة أو ضمنية لإعطاء كلمة تمدّن أو مدنية معنى أوسع من معنى الحضارة الأوروبية، معنى يقحم ضمن هذا المفهوم العطاء العربي الإسلامي في الماضي ويرفع عن الإسلام والعرب صفة النقيض للحضارة.

---

(١) يقترح ميخائيل لعروي إطلاق "بعد وضعاني" على المقاربات التي تستبطن جزئياً أو كلياً المبادئ التي تؤسّس النظام الوضعاني "النموذجي"، وذلك حتى في حالة قيام المقاربة خارج التيار الوضعاني.
راجـــع: M. Lowy, *Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, Paris, Anthropos, 1985.

(٢) من الملاحظِ أن عبده لم يستعمل كلمة "حضارة" التي نستعملها اليوم رغم أنها كانت مستعملة في اللّغة القديمة وأوردها الهمذاني في مقاماته التي شرحها عبده. وفي هذه المقامات ترد "حضارة" بمعنى ترف العيش، وربما فضّل عبده كلمة "مدنية" على "حضارة" لتفادي هذا المعنى الحسّي.

إن المستويين على حد سواء مرتبطان بظروف المجادلة مع الواقع الأوروبي الجديد. فنحن إذا راجعنا المعاجم اللغوية العربية القديمة لا نجد معنى للكلمة يعادل الاستعمال الذي برز في القرن التاسع عشر وتواصل إلى اليوم. الاستعمالات القديمة لا تعدو التمييز بين الإقامة في البادية والإقامة في المدينة، فيُقال مدن الرجل أي أتى المدينة أو أقام فيها. لا وجود لمعنى مجرّد للتمدن، بل إن الصيغتين تمدّن ومدنية لا وجود لهما في تلك المعاجم. وقد لاحظ دوزي ذلك في **تكملته** مشيراً إلى أن كلمة تمدن وردت مع ذلك في **مقدمة** ابن خلدون و**نفح الطيب** للمقري[1]. يمكن أن نضيف أيضاً أن بعض مخطوطات **المقدمة** قد أوردت كلمة مدنية، لكن من الممكن أن يكون ذلك تصحيفاً من النسّاخ، وأن الأصل هو "مدينة". على أن هذا التغييب للكلمة يتواصل مع معاجم عصر النهضة، فالمعلم بطرس البستاني يقول في **المحيط**: «تمدّن الرجل تخلّق بأخلاق أهل المدن وانتقل من حالة الخشونة والبربرية والجهل إلى حالة الظرف والأنس والمعرفة»، وهذا فعلاً أقصى ما يمكن أن تتحمّله الكلمة إذا انطلقنا من معطيات التراث العربي، لذلك يضيف البستاني بنزاهة أن الكلمة قد تكون مولّدة. وكيفما كان وضع الصيغة الصرفية، فإن الأكيد أن معاني الكلمة أصبحت مرتبطة بالمعطيات الحديثة دون الاستعمالات اللغوية القديمة. وهذا ما يشير إليه فريد وجدي (١٨٧٥ ـ ١٩٥٤) في **دائرة معارف القرن العشرين** التي حرّرت بين سنتي ١٩٠٧ و١٩١٨، فيقول: «وللمدنية اليوم معنى أوسع مما مرّ، فإنها في عرف العلماء الاجتماعيين تعني الحالة الراقية التي توجد عليها الأمم تحت تأثير العلوم العالية والفنون الجميلة والصنائع المناسبة لهذه الحالة. فاكتسبت كلمة مدنية بذلك مدلولاً أعم من مدلولها اللغوي»[2]. فهذا المدلول الأعم هو الذي كان يبحث عنه خطاب النهضة، ولم يكن يسيراً التوصّل إليه، خاصة أنه بدا غامضاً من خلال المرجعية الأوروبية ذاتها، كما كتب فارس الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٨٧): «ومع بلوغ هذه اللفظة عندهم إلى أقصى مدى الشهرة وجريها على الألسنة والأقلام لم يزل عليها ظلام الالتباس والإبهام»[3]. إننا لا نلاحظ هذا التطوّر بين الأجيال فقط ولكن على مستوى الشخص الواحد، شأن عبده مثلاً في استعمالاته لهذه الكلمة بين مقال "التمدّن" المنشور في صحيفة **الوقائع المصرية** سنة ١٨٨١ وكتابه **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية** المنشور سنة ١٩٠٠.

---

(١) راجـــــع: **Dozy**, *Supplément aux dictionnaires arabes*, **Beyrouth, Librairie du Liban, 2 éd: 1981, M.D.N.**

(٢) **الجزء الثامن**، مادة "مدن"، ص٥٥٢ ـ ٥٩٣.

(٣) مقال "في التمدن" نشر في صحيفة **الجوائب** وأورده ابنه سليم في «منتخبات الجوائب» المنشورة بعنوان **كنز الرغائب في منتخبات الجوائب**، القسطنطينية، ١٨٧١.

قد يكون عبده انتبه إلى هذه الكلمة من خلال ابن خلدون الذي استمدّها بدوره من الفلاسفة[1]، لكن اضمحلال الفلسفة وقلّة الاهتمام بمقدّمة المؤرّخ المغاربي قد جعلا هذه الكلمة على هامش الاستعمال السائد. وقد أشرنا إلى أننا لا نجد في المعاجم المشهورة لعصر النهضة، فضلاً عن المعاجم القديمة، لفظ "مدنية" و"تمدّن" بالمعنى الجديد[2]. لكنّ عبده قد يكون تأثّر خاصة بفارس الشدياق، وكان من المعجبين بكتاباته، فالشدياق من الذين انتبهوا إلى الجانب الإشكالي للكلمة، ورجع إلى اللغات الأوروبية ليجد للكلمة دلالات تتجاوز معنى الترف الذي يحيط بالعيش الحضري. ثم إن الشدياق يضيف معنى حافاً هو التهذيب، وبما أن هذا المعنى يتّصل بالأخلاق التي تتّصل بدورها بالدين، فإن مفهوم المدنية يرتبط وثيقاً بالدين.

وقد ساهم الشدياق في نشر هذا التوجّه، فكتب رسالة بعنوان «مبدأ ارتباط التمدّن الأوروبي بدين الإسلام». فسبق عبده بهذه الرسالة في المقارنة بين موقفي الإسلام والنصرانية تجاه المدنية والسعي إلى إثبات أن الإسلام هو الأكثر تقبّلاً لها. وهذا يتضمّن، كما سنرى، أن المدنية القائمة آنذاك غير مرتبطة بالمسيحية فلا حرج من اقتباسها.

وكان الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) قد عمل بدوره على نشر فكرة أخرى هي التمييز بين "تمدّن معنوي" يعتمد على الدين والأخلاق و"تمدّن مادي" يعني تطوّر الزراعة والصناعة والتجارة. وهذه محاولة من الطهطاوي للتوفيق بين الإسلام وفكر الأنوار الفرنسي الذي اطلع عليه في سفره[3]. وهذا هو تقريباً موقف الوزير المصلح خير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٩٠) الذي يستعمل لفظ التمدّن في معنى التطوّر المادي أساساً، لكن يجدر الانتباه إلى أن التمدّن المادي يكاد يشمل لديه كل القطاعات باستثناء تلك المتعلّقة بالشعائر الدينية، أي أن تنظيم الدولة مثلاً هو جزء من التمدّن المادي[4].

---

(١) يكتب ابن خلدون في مقدّمة الكتاب الأول من **المقدّمة**: «ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدنيّ بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية/المدينة في اصطلاحاتهم، وهو معنى العمران». والحكماء في عرف ابن خلدون هم الفلاسفة، وقد وردت في إحدى النسخ كلمة مدنية ووردت في أخرى مدينة، أي أن إحداهما تصحيف. وإذا تيسّر العثور على النسخة التي كان عبده يملكها من **المقدمة** فستمكّن من تحديد المسألة بيقين أكبر.

(٢) راجع مادة "مدن" في أهمّ معاجم عصر النهضة وهي ثلاثة: المعلم بطرس البستاني، **محيط المحيط** (بيروت، ١٨٧٠)؛ سعيد الشرتوني، **أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد** (بيروت، ١٨٩٣)؛ وعبد الله البستاني، **البستان** (بيروت، ١٩٢٧).

(٣) راجع مثلاً: **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**.

(٤) راجع: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ـ المقدمة**. تحقيق منصف الشنوفي، تونس.

ويبدو أن جمال الدين الأفغاني قد حوّل وجهة الكلمة نوعاً ما. فهو يتحدّث في رسالة الردّ على الدهريين عن عقائد تشترك فيها كل الأديان وتمثل قاعدة "المدنية". ويتّضح هذا المفهوم أكثر من خلال ردّه على محاضرة رينان، فهو لئن دافع عن دور الأديان في تشييد المدنيّة، فإنه يستعمل هذه الكلمة إمّا مقابل التوحّش أو إشارة إلى إنجازات الثورة الصناعية. ينبغي حينئذ الانتباه إلى أهميّة هذا التحويل الذي يقحمه على دلالة الكلمة والذي يقحم معه رؤية نشوئية للمسألة. فالمدنية بهذا المعنى ليست المدينة ولا الدين ولا أوروبا ولكنّها مفهوم ذهني مجرّد. وهي رؤية تصدر عن النشوئية لأنها تعتبر التاريخ تحوّلاً مطرداً ينتقل من خلاله الإنسان من همجيّة البدائية إلى طور المدنية، وقد اضطلعت الأديان بدور في تحقيق هذا التقدّم ولا يمكن لها أن تمنع تواصله في العصر الحديث.

وقد كان عبده في أولى كتاباته متابعاً للأفغاني في هذه الفكرة، مقراً بطول الأمد الذي استغرقه تحوّل الإنسان من الهمجية إلى المدنية، وهو تطوّر قام في رأيه على التحوّل من سلطة القوة إلى سلطة القانون[1]. نحن هنا أمام تصوّر نشوئي معارض للنظرة التقليدية التي تعتبر التاريخ عصراً ذهبياً ثم انحطاطاً. بل إن عبده يتّجه إلى مقابلة المدنية بالطبيعة معتبراً كلاً منهما مرحلة في التطوّر البشري[2]. لكن "مدنية" قد تتضمّن أيضاً معنى سلبياً إذا قصد بها الاتّباع السطحي لنمط الحياة الأوروبية[3]. بعبارة أخرى، يرى عبده أن الحضارة لا تقتبس دفعة واحدة ولكن على مراحل متدرّجة حتى تصبح مقبولة[4]، ويرى أن القوانين تتطوّر بتطوّر الأمة[5]. وقد ظلّ في كتاباته الأولى وفياً عموماً للمعنى الذي حدّده الأفغاني.

أما في كتاباته المتأخّرة فيبدو موقفه أكثر محافظة إلى حدّ ما. فقد تضخّمت لديه نزعة التأكيد على أن المدنية تصبح مرفوضة إذا قامت على غير أساس الدين، لكنه لا يستند في حكمه هذا إلى اعتبارات دينية بل يصدره من موقع التجربة التاريخية، أي من موقع الإمكان والنجاعة[6]. فنجده في ردّه على هانوتو وفرح أنطون يستعمل لفظ "مدنية" ليشير في الغالب إلى الحضارة الإسلامية في طور ازدهارها مع السعي بعد ذلك إلى فصل التطوّر الأوروبي الحديث عن الديانة والتاريخ المسيحيين.

---

(١) «القوة والقانون» (مقال نشر في صحيفة **الوقائع** سنة ١٨٨١) **تاريخ**، ٢، ص٩٢ ـ ٩٨.

(٢) «الحياة السياسية» (**الوقائع**: ١٨٨١)، **الأعمال الكاملة**، ١، ص٣٣٦ ـ ٣٤٢.

(٣) «كلام في خطأ العقلاء» (**الوقائع**: ١٨٨١)، **تاريخ**، ٢، ص١٢٣ ـ ١٢٧. وأيضاً: «التمدن» (**الوقائع**: ١٨٨١)، **تاريخ**، ٢، ص٢١٠ ـ ٢١٤.

(٤) «كلام في خطأ العقلاء»، الجزء الثاني، **تاريخ**، ٢، ص١٢٧ ـ ١٣٢.

(٥) «اختلاف القوانين باختلاف الأمم» (**الوقائع**: ١٨٨١)، **تاريخ**، ٢، ص١٥٧ ـ ١٦٣.

(٦) راجع مثلاً: «آثار محمد علي في مصر»، **مجلّة المنار**، مجلد ٥، سنة ١٩٠٣.

وقد كان للأفغاني وعبده فضل توجيه دلالة اللفظ لدى جيلهما. فجمال الدين لقاسمي (١٨٦٦ ـ ١٩١٤) اعتبر في مصنّفه **دلائل التوحيد** أن المدنيات الكبرى ارتبطت ديانات التوحيد. ومحمد فريد وجدي اقترح سنة ١٨٩٨ "تطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية"[1] داعياً إلى اتّحاد الإسلام وأوروبا للعمل على خير الإنسانية وحسن مصير الحضارة، مؤكداً أن المدنية لا يمكن أن تقوم بدون الإسلام والقرآن. وفي مصنّف آخر، اقترح تعريفاً للمدنية لا شك أن عبده كان سيتقبّله لو عرض عليه: إن المدنية ليست التقليد السطحي لأوروبا ولكن تحصيل الدافع للتقدّم المادي والمعنوي[2].

ونشر جرجي زيدان (١٨١٩ ـ ١٩١٤) سنة ١٩٠٢ مصنفاً بعنوان **تاريخ التمدّن الإسلامي**، وتفيد كلمة تمدّن هنا مجموع الإنجازات المادية والثقافية للمجتمعات الإسلامية. أما الشيخ مصطفى الغلاييني (١٨٥٨ ـ ١٩٤٤) فقد نشر سنة ١٩٠٨ كتاباً عنوانه **الإسلام روح المدنية** كاد يجعل اللفظين "إسلام" و"مدنية" مترادفين.

إن نشأة لفظ "مدنية" وتطوّر دلالاته بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين يقودان إلى الاستنتاجات التالية:

أ ـ يتّخذ هذا اللّفظ دلالتين رئيسيتين، فهو قد يستعمل في تركيب إضافي (سواء أكانت الإضافة صريحة أم مقدّرة) فيشير في الغالب إلى تجربة تاريخية محدّدة، مثل "مدنية أوروبا" أو "مدنية الإسلام". وهو يشير إلى أوروبا إذا دار الحديث حول مقارنتها بالوضع الحالي للمسلمين، وعلى العكس يشير إلى الإسلام إذا كان موضوع الحديث متعلّقاً بالعصر الوسيط.

أما بدون إضافة فإن لفظ مدنية يرتبط في الغالب بالتهذيب، وفي هذه الحالة فإنه يخلو من التحديد ويستمدّ دلالته من العلاقة التي يقيمها مع الدين.

ب ـ إن "مدنية" لفظ جديد الاستعمال ومعانيه الجديدة مستمدّة جزئياً من اللّغات الأوروبية. لكن يجدر التنبيه إلى أن الخطاب النهضوي لم ير حرجاً في البداية في الحديث عن "مدنية" ذات بعد كوني تمثّل إرثاً مشتركاً للمجتمعات الأكثر تقدّماً، تماماً كما كان مستعملاً في الكتابات الأوروبية. ذلك أن هذا الخطاب لم يشك في مبدأ تصنيف العرب والمسلمين بين هذه المجتمعات، ثم لمّا شعر بإرادة إقصاء العرب والمسلمين من دائرة المدنية أصبح يبحث عن معان مجرّدة للكلمة حتى لا تختلط بأوروبا الحالية، لكنه في بحثه عن التجريد واتجاهه إلى التميّز جعلها تختلط بالدين.

---

(١) هو عنوان الطبعة الأولى للكتاب الذي نشر بعد ذلك تحت عنوان **المدنية والإسلام** (ط٢: ١٩٠٤؛ ط٣: ١٩١٢).

(٢) راجع: **الإسلام في عصر العلم**، القاهرة، المكتبة التجارية، د.ت.

ج ـ لا بدّ من الانتباه أيضاً إلى مسألة ثقافية لا تخلو من أهميّة: إنّ الفكرة الوطنية لم تكن مطروحة في الفكر الديني التقليدي (ليس هناك حدود جغرافية للإسلام)، فهو لذلك أكثر تقبّلاً لفكرة مدنية لا ترتبط أيضاً بحدود جغرافية، فالدين والمدنية ظاهرتان مهيّأتان بطبعهما إلى الانتشار والتعالي على التقسيمات الحدودية. ولقد تعوّد المسلمون في مرحلة الازدهار أن يعتبروا أنفسهم حملة المدنية بحملهم للدين الإسلامي، لكن هذا الخلط لم يعد ممكناً في العصر الحديث. لذلك أصبح العقل الإسلامي يعيش تمزّقاً لم يتعوّد عليه ولا يعرف له حلاً: إن العلاقة بين الإسلام والمدنية أصبحت علاقة انفصامية.

د ـ إن نشأة مقابلات لفظ "مدنية" في اللّغات الأوروبية[1] قد ارتبط بوقائع التاريخ الأوروبي وتطوّر العلاقات بين الدولة والمحكومين. وكانت هذه النشأة رمزاً لقطيعة الوعي التاريخي عن التاريخ الديني. بالمقابل تحيل نشأة هذا اللّفظ في الخطاب العربي إلى حدث خارجي (الثورة الصناعية الأوروبية)، وتعزّز التاريخ الديني عندما تصرّ على الخلط بين الدين والمدنية. إن المعادلة في العقل العربي هي التالية: بما أن المدنية تتمثّل في إخراج الناس من التوحش إلى التهذيب[2]، فإن الإسلام هو المدنية لأنه قد اضطلع بهذه المهمة وأخرج العرب من الجاهلية إلى النور. لكن ماذا عن العصر الحديث؟ ماذا عن الحضارات الأخرى التي تطوّرت دون أن تعرف الإسلام؟ هذان سؤالان لا يتمّ التطرّق إليهما إلاّ نادراً.

هـ ـ إذا كان "دين" و"مدنية" مترابطين، فإن معنى هذا الترابط قد شهد بدوره تغيّرات. ففي مرحلة أولى كانت "مدنية" تعبّر عن مقابل التوحش، فكان ينظر إلى الدين على أنه العامل الأساسي في تهذيب النوع البشري. ثم في مرحلة ثانية فقد الدين هذا الدور الإيجابي، أي دور التهذيب، وتراجع إلى دور الدفاع عن هوية المجموعة. آنذاك أصبحت "مدنية" تشير إلى الثقافة التي تستند إليها تلك الهوية. في الحالتين كانت هناك لعبة وصل وفصل: كان لا بد من فصل المدنية عن أوروبا لعدم التورّط سياسياً، وفصل المدنية "المادية" عن المدنية "المعنوية" لعدم التورّط ثقافياً، وفصل مدنية أوروبا عن الدين النصراني لعدم التورّط دينياً. بالمقابل كان ضرورياً الوصل بين المدنية

---

(١) نشأ هذا اللفظ في اللغتين الفرنسية والإنجليزية حوالى منتصف القرن الثامن عشر، ويرجّح أن ميرابو كان أوّل من أطلقه ليعارض به معنى التوحش، وقد كان يعدّ الدين من مكوّنات المدنية. ثم تخلّص اللفظ شيئاً فشيئاً من الارتباط بتاريخ نشوئي ديني. راجع: E. Benveniste, «Civilisation: contribution à l'histoire d'un mot», In: *Problèmes de linguistique générale, 1*, p. 366 sq.

(٢) من الملاحظ أن هذه الرؤية نفسها هي أقرب إلى فكر الأنوار الفرنسي منها إلى ابن خلدون مثلاً الذي ينظر إلى الانتقال من البداوة إلى المدينة على أنه حتمية تاريخية ـ اجتماعية وليس أفقاً إنسانياً مثالياً.

والإسلام حتى يتدعّم مشروع الاقتباس بالدين ذاته، والوصل بين المدنية ورؤية نشوئية للتاريخ حتى يتسنّى إبراز الدور التاريخي الذي اضطلع به الإسلام أو يمكن أن يضطلع به (أما الحاضر فهو مسكوت عنه طبعاً)، والوصل بين المدنية والهوية حتى لا يتحوّل الاقتباس إلى مشروع اغترابي. إن لعبة الفصل والوصل هذه قد وجّهتها أساساً الأدوار التي أنيط بالدين مهمّة الاضطلاع بها.

الإصلاح:

ليس هنا موضع الحديث عن دلالات كلمة "إصلاح" في فكر القرن التاسع عشر ولا البحث عن أصولها في التاريخ الديني والثقافي للإسلام منذ ظهور القرآن[١]. نكتفي بمناقشة مسألتين محدّدتين هما تأثير تجربة الإصلاح البروتستانتية في مفهوم الإصلاح في المشرق العربي وعلاقة هذا المفهوم بفكرة "نهاية الزمان".

لقد استمدّ عبده من مصادر متنوّعة صورة هي في الآن ذاته مبسّطة ومضخّمة للدور الذي اضطلع به الإصلاح البروتستانتي في النهضة الأوروبية. هذه الصورة كانت تنمّي لديه القناعة في أن الإسلام ينبغي أن يتخطّى نفس المرحلة. بل إنه اعتقد أن نجاح المشروع الإصلاحي يكون أكثر يسراً في حالة الإسلام لأن القرآن ظل مصوناً على صورته الأولى.

يجدر حينئذ متابعة بعض هذه المصادر وإعادة رسم الصورة التي كان يحملها عبده عن الإصلاح البروتستانتي، إذ إن هذه الصورة كانت توجّه إلى حدّ كبير خطابه حول العلاقة بين الدين والحداثة.

من المرجّح أن يكون الأفغاني هو أول من لفت انتباهه إلى الحركة البروتستانتية، فهو الذي كان ينشر بين أتباعه أن إصلاح لوثر كان العامل الأساسي في إخراج أوروبا من ظلمات القرون الوسطى إلى رحاب الحداثة، وكان يدعو، تبعاً لذلك، أن تقوم في الإسلام حركة من نفس القبيل[٢]. بل إنه اعتبر في **رسالة الرد على الدهريين** أن الإصلاح البروتستانتي لم يكن إلاّ اقتباساً لمبادئ الإسلام.

والمرجّح أن يكون الأفغاني استمدّ بدوره أولى معلوماته حول الموضوع من كتاب **تاريخ الحضارة الأوروبية** لفرنسوا غيزو الذي نقله إلى العربية، سنة ١٨٧٧، صديقه حنين نعمة الله خوري[٣]. فقد أشاد به بحماسة حال صدوره واستشهد به بعد ذلك في

---

(١) راجع مثلاً مادة «إصلاح» الذي كتبه علي مراد في **الموسوعة الإسلامية**.

(٢) عبد القادر المغربي، **جمال الدين الأفغاني ـ ذكريات وأحاديث**، القاهرة، ط٢: ١٩٤٨، ص٧٨ـ٩٧.

(٣) كتاب **التحفة الأدبية في تاريخ تمدّن الممالك الأوروبية**، الإسكندرية، مطبعة الأهرام، ١٢٩٤/ ١٨٧٧ (تعريب عن الترجمة الإنجليزية).

رسالة الرد على الدهريين. أما عبده فقد بلغ من إعجابه بهذا الكتاب أن كتب عنه في صحيفة **الأهرام** هذا التقريظ: «لم يسبق سابق بمثاله ولم ينسج ناسج على منواله (...). حقيقي بأن يسمّى سبيل النجاة ومادة الحياة»[1]. بل إن الرجلين انطلقا يدرّسان الكتاب بطريقة الشروح التقليدية أمام حلقة من الأزهريين والأتباع.

لقد كان غيزو من معتنقي المذهب البروتستانتي المتحمسين له، لذلك نجده يضخّم في كتابه الدور الذي اضطلعت به هذه الحركة في تاريخ النهضة الأوروبية. ومن رأيه أن الإصلاح «لم يكن حدثاً عرضياً أو نتيجة مسعى شخصي؛ لم يكن أيضاً مجرد محاولة للتطوير الديني أو ثمرة مذهب مثالي حول الإنسانية والحقيقة. كلاّ، لقد كان للإصلاح دافع أقوى من هذا كله. إنه قفزة كبرى نحو حرية العقل البشري وضرورة جديدة للتفكير والحكم بحرية وحسب الرغبة الشخصية على أحداث وأفكار كانت أوروبا في السابق مضطرة، أو أنها كانت ترى نفسها كذلك، إلى أن تسلّم فيها برأي السلطة (أي الكنيسة)»[2].

هذا التحليل يقيم علاقة عليّة بين الإصلاح الديني والحداثة الأوروبية، ويدمج بين إصلاح كان ينطلق من مقدمات دينية وبين فكر الأنوار الذي ينحو بالمقابل نحواً علمانياً[3]. لذلك فهو يستجيب لرغبة عبده ويفتح أمامه آفاقاً جديدة لأنه يجعله يأمل في أن يقود الإصلاح الديني المجتمعات الإسلامية إلى الحداثة. من هنا يشعر عبده أنه مفكّر حداثي تماماً وأن موقفه أكثر صواباً من موقف التحديثيين العلمانيين الذين يتهمهم بالقفز على المراحل والوصول إلى مرحلة "الأنوار" دون الاضطلاع بمهمة الإصلاح الديني. كما يجد في تأريخ غيزو للحضارة الأوروبية دعماً لقناعته بأن المجتمع يدخل رحاب الحداثة بتطوير الدين لا بمعاداته، وهو مبدأ واضح الأهمية في خطابه.

إن مبدأ الربط العليّ بين الإصلاح الديني والحداثة يصادف هوى لدى الخطاب الإصلاحي لأنه يدعّم المبادئ التالية: **أولاً**، الاعتقاد بأن التحديث لا يمكن أن يقع بالتغافل عن الجانب الديني، فلا بد من إصلاح الدين لإقامة الحداثة. **ثانياً**، الاعتقاد بأن ما يطلب تحقيقه في المجال الديني هو التخلّص من سلطة الكنيسة، وبما أن الإسلام لم يقم على نظام كنسي فإن هذا المطلب يمثّل أيضاً عوْداً إلى الأصول الأولى الصحيحة للإسلام. **ثالثاً**، الاعتقاد بأن تحديث نظام الحكم والإدارة ليس كافياً ما لم

---

(١) نشر تقريظ الأفغاني وعبده في العدد ٤١ من **الأهرام** سنة ١٨٧٧ ونقله رضا، **تاريخ**، ٢، ص٤٥ ـ ٤٨.

(٢) F. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Hachette, 1985.

(٣) يمكن للقارئ أن يراجع تقييماً أكثر موضوعية للعلاقة بين الإصلاح البروتستانتي وفكر الأنوار في: H.R. Tevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières*, Trad. de l'anglais, Paris, Gallimard, 1972. راجع أيضاً ما ذكرناه في المقدمة حول نظريات ماكس ڤيبر وإرنست ترولتش.

يصحبه تحديث في الأفكار والقيم، وبما أن هذه مستندة إلى الدين فلا مناص من إصلاح ديني.

ليس كتاب غيزو هو الذي أقحم هذه الأفكار في الخطاب الإصلاحي، بل إن هذا الخطاب قد وجد، بالنظر إلى ظروف العصر، دعامة لأفكاره في هذا الكتاب، فأصبح ممكناً له أن يدافع عنها لا فقط من داخل المرجعية الإسلامية ولكن أيضاً بالاستناد إلى المرجعية الأوروبية. لقد قدم غيزو تاريخاً للحضارة الأوروبية يناسب تماماً ما كان الخطاب الإصلاحي يودّ أن يرى عليه هذه الحضارة. وإذا دققنا في المبادئ الثلاثة وجدنا لكل منها فعلاً إقصائياً: فالأول يقصي الخطاب العلماني الذي كان يدعو إلى الحداثة على أساس العلم فقط. والثاني يقصي الخطاب الديني التقليدي الذي كانت تمثله المؤسسات العريقة، فهي تصبح مساوية لموقع الكنيسة في التاريخ الأوروبي. والثالث يقصي التحديث عبر الدولة، كما مثلته تجربة محمد علي وإسماعيل بعده. إنه تخلّص من ثلاثة خطابات منافسة للإصلاح الديني بمحاولة الاستناد إلى المرجعية الأوروبية ذاتها.

وقد كان أيضاً للبعثات التبشيرية الكاثوليكية والبروتستانتية دور مهم في صياغة رؤية المثقفين العرب لأوروبا وتاريخها، وهي كانت تمارس في عهد عبده نشاطاً حثيثاً دفعه، أيام إقامته في بيروت، إلى التنبيه إلى مخاطرها[1]. لكن إقامته تلك جعلته يقترب من الأوساط المسيحية ويتابع نهضتها الدينية والأدبية. وكانت الحركة البروتستانتية العربية في أوجها، فقد استقطبت العديد من المثقفين الذين اضطلعوا بدور في التجديد الفكري والأدبي، مثل فارس الشدياق (قبل انتقاله إلى الإسلام) وبطرس البستاني ومخائيل مشاقة ويعقوب صرّوف، وكان الجدل محتداً للمفاضلة بين المذهبين الكاثوليكي والبروتستانتي، وانتشرت الكتابات حول المذهب الجديد للتعريف به والدعوة إليه. ولا شك في أن بعض هذه الكتابات قد أثر في عبده، وهي كتابات، كما ذكرنا، تغلب عليها الصبغة الدعائية. مثال ذلك الكتاب الذي عرّبه بتصرّف صديقه إبراهيم الحوراني ونشره سنة ١٨٧٨ تحت عنوان **تاريخ الإصلاح في القرن السادس عشر**، فهو يتضمّن كل الإسقاطات التاريخية المشهورة: الصورة القاتمة جداً للكنيسة الكاثوليكية، الربط العلّي بين البروتستانتية والثورة العلمية، إهمال العوامل الاجتماعية والاقتصادية، تجاهل أحداث سلبية متّصلة بالإصلاح مثل أمر كالفن بحرق ميشيل سورفيه حياً بتهمة الهرطقة، .. إلخ.

وقد ظل عبده محتفظاً بآثار هذه الصورة إلى أن دخلت عليها بعض التعديلات في

(١) «لائحة إصلاح القطر السوري»، تاريخ، ٢، ص٥٢٢ ـ ٥٣٢.

حدود سنة ١٩٠٠. ففي كتابه **الإسلام والنصرانية**، يواصل الحديث عن الإصلاح البروتستانتي على أنه عود إلى النصوص المقدسة والشريعة الأولى وأنه تحرير للعقل ودافع للنهضة وحافز على التسامح. لكنه يهتمّ أيضاً ببيان حدود هذا التسامح وتلك الحرية فيذكّر مثلاً بواقعة إحراق ميشيل سورفيه أو إعدام لوثر كتب الفلسفة. ويبدو أنه استمدّ هذه العناصر الجديدة من الاطلاع على كتاب **التنازع بين الدين والعلم** لوليام درابر، وسوف تكون لنا عودة إلى هذا الكتاب. على أن نقد البروتستانتية لا يضع مبدأ الإصلاح موضع الشك، وإنما كان المقصد تأكيد أن الإسلام أكثر تهيّؤاً له من المسيحية.

لكن فكرة الإصلاح تعكس من أحد وجوهها ارتباط الخطاب الإصلاحي بالسلوكيات الجماعية وحساسيته تجاه ردود الفعل التلقائية للوعي الإسلامي. ففكرة الإصلاح تمثّل أيضاً رداً على فكرة شعبية هي "نهاية الزمان"، وهذه الفكرة، نهاية الزمان، هي الردّ السلبي الذي يسمح للوعي الإسلامي الجمعي بإيجاد تفسير ديني لانهيار المسلمين أمام زحف الحضارة الغربية، أي حضارة "الكفّار". بينما تمثّل فكرة الإصلاح الردّ الإيجابي أمام نفس الظاهرة، فهي تنشر الأمل حول مستقبل الإسلام وتسمح بتحمّل الحاضر باستحضار الماضي.

إن الوعي الإسلامي قد زاوج منذ القديم بين هذين الردّين، لذلك تعايشت مجموعتان من الآثار والأحاديث، الأولى تتمحور حول الوعد الإلهي بأن يُرسَل إلى الأمّة على رأس كل قرن من يجدّد لها دينها، والثانية تنبّه إلى علامات آخر الزمان ومنها أن يُقبَض الصالحون ويرفع الإسلام عن الأرض ويختفي القرآن والعلم ويتكاثر الروم وتتداعى الأمم على المسلمين كما تتداعى الأكلة على الأكل، فإذا عاش المسلم هذا الزمن فعليه باعتزال الناس والاعتصام بالكهوف والمغارات لأن نهاية الزمان قد أوشكت[1].

يقف الوعي الإسلامي إذن بين موقفين متناقضين: إمّا الإيمان باستمرار الإسلام دون انقطاع بفضل ما يحويه من إمكانيات الإصلاح التي يفجّرها الروّاد، وإمّا التسليم بالوضع السائد باعتباره من علامات نهاية الزمان التي تدفع المؤمن إلى التفكير في مصيره الشخصي لا غير. والخطاب الإصلاحي يختار الموقف الأول ومقاومته للثاني ليست بأقل هوادة من مقاومته للتحديث خارج الدين، فهو يتشكّل من موقع هذا الرفض

---

(١) تتضمّن كل كتب الأحاديث والمواعظ أبواباً حول أشراط الساعة وعلاماتها. ولا يهمّنا هنا درجة صحّة هذه الأحاديث، مع أن الكثير منها ورد في الكتب الستّة، لأننا لا ننظر إلى المسألة من زاوية الجرح والتعديل، وإنما ولكن من زاوية أنثروبولوجية تعتبر هذه الآثار تعبيراً عن مشاعر جمعية.

وذاك. وهذا جانب مهمل يحتاج إلى مزيد درس وتفحّص ويدفع إلى أن نأخذ بعين الاعتبار أثر ثقافة المشافهة في الثقافة المكتوبة.

التعليم:

جول سيمون (١٨١٤ ـ ١٨٩٦) وأدموند ديمولين (١٨٥٢ ـ ١٩٠٧) هما أهمّ كاتبين تعرّف الخطاب الإصلاحي من خلالهما على محور الإصلاح التعليمي في أوروبا. لا شك في أن عبده قد قرأ بعض كتابات سيمون، على الأقل كتابيه **الواجب** و**المدرسة** اللذين كان يحتفظ بهما في مكتبته[١]. كما اطّلع على المؤلّف الرئيسي لديمولين الذي نقله أحمد فتحي زغلول إلى العربية تحت عنوان **سرّ تقدّم الإنجليز السكسونيين**[٢]. ونعلم أن عبده قد فكّر منذ البداية في توظيف التعليم لتحقيق مشروع الإصلاح وأنه قد انقاد لتفكيره هذا منطلقاً من قيم تراثية بحتة. لذلك لن نهتم هنا بتحديد التأثيرات والاقتباسات بل نطرح سؤالاً آخر: ما هي التقاطعات التي يمكن أن يجدها عبده بين أفكاره حول التعليم والأفكار التي انتشرت في أوروبا، وبصفة خاصة في فرنسا، في نهاية القرن التاسع عشر؟ كيف أنعشت الأفكار الأوروبية قناعات عبده القديمة في هذا الموضوع؟

لقد انتشرت أفكار سيمون وديمولين في الفكر العربي عبر ثلاثة كتّاب كانوا على اتصال مع عبده وهم قاسم أمين، فرح أنطون وأحمد فتحي زغلول.

ففي العدد الأول من مجلّته **الجامعة العثمانية**، الصادر سنة ١٨٩٩، نشر أنطون برنامجاً إصلاحياً تحت عنوان «التمدن الحقيقي»، استمدّه من مقدمة سيمون لكتاب **المرأة في القرن العشرين**[٣]. وفي نفس السنة أصدر أحمد فتحي زغلول الترجمة العربية لكتاب ديمولين **سرّ تقدّم الإنجليز السكسونيين**. ودائماً في السنة نفسها أصدر قاسم أمين كتابه **تحرير المرأة**. وتلتقي هذه الآثار الثلاثة حول فكرة محورية هي ضرورة نشر التعليم، بما في ذلك تعليم المرأة، للارتقاء بحال الأمّة.

واتجهت مجلة **الجامعة** طيلة السنتين الأوليين من صدورها إلى التعريف بأفكار سيمون ونشرها، وقد ذكرنا أن المقال الافتتاحي كان مستوحى من أحد كتبه، وهو مقال يقترح بناء الإصلاح على دعامتين هما الحرية والتطوّر، وكلاهما لا يتحقّقان برأي أنطون

---

(١) أمين (عثمان)، مرجع مذكور، ص٣٦.

(٢) القاهرة، المكتبة التجارية، ١٨٩٩. وهو تعريب لكتاب: E. Demolins, *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* Paris, 1897.

(٣) Cf. Simon, Jules et Gustave, *La femme du XX siècle*. Paris, C. Lévy, 1892.

إلاّ بنشر التعليم. وكان أنطون يبدي إعجاباً شديداً بسيمون ويلقّبه بـ «فيلسوف الجامعة»[1].

«إن الشعب الذي يملك أفضل المدارس هو أفضل الشعوب (...). فإذا لم يكن أفضلها اليوم فسيكون أفضلها غداً»، «إن التعليم إذا ما انتشر في بلد مستعبد فإنه يفتح حتماً الطريق إلى الحرية»[2]. هاتان الجملتان تختزلان مذهب سيمون، وهما تبيّنان أيضاً لماذا استهوى العرب، أليسوا مستعبدين يتوقون إلى الحرية؟ وإذن فهو ينعش لديهم تلك الفكرة القديمة، فكرة تحقيق الإصلاح بواسطة التعليم.

وفي مقدمة تعريبه **سرّ تقدّم الإنجليز السكسونيين** يدعو أحمد فتحي زغلول المسلمين عامة والمصريين خاصة إلى الاستفادة من الانتقادات التي يوجّهها ديمولين إلى النظام التعليمي الفرنسي، وينبّههم إلى أنهم أولى بالاستفادة منها من فرنسا التي هي على كل حال دولة قوية. وهو يقتبس فقرة من **العروة الوثقى** ليؤكد أن الإصلاح يبدأ أولاً بتشخيص الدّاء حتى يتيسّر الدواء بعد ذلك. ولا دواء للتخلّف في رأيه غير تعميم التعليم[3].

وكان أنطون أول من لاحظ التشابه بين أفكار قاسم أمين في **تحرير المرأة** وأفكار سيمون في **المرأة في القرن العشرين**[4]. لا شك في أن محاور التفكير كانت متقاربة، خاصة فيما يتعلّق بالترابط بين التعليم والتقدم، وبين التعليم والحرية (ولقد فهم العرب الحرية بمعنى التخلّص من الهيمنة الأجنبية، في حين كان سيمون وأمثاله يقصدون بها الحرية الفكرية والاجتماعية)، وبين التعليم وتحرّر المرأة.

لقد اطّلع عبده إذن، من خلال هؤلاء الكتّاب الثلاثة على الأقل، على الجدل الذي ساد أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر حول قضية التعليم. ولا شك في أن هذا الاطلاع قد زاده تمسكاً بأفكاره القديمة حول الإصلاح عن طريق التعليم، وقوّى لديه الشعور بأنه رجل حداثة بما أن المثقفين العصريين مثل أنطون وزغلول وأمين قد عادوا إلى تلك الفكرة القديمة التي سبقهم إليها بعدّة عقود.

---

(١) راجع: **الجامعة العثمانية**، العدد الأول (١٥/ ٣/ ١٨٩٩). وقد عرّب في أعداد أخرى فصولاً من كتب سيمون، وهو يذكر أنه كان يراسله وأنه عرّب بإذنه كتاب **المرأة في القرن العشرين**.

(٢) J. Simon, *L'Ecole*, Paris, 9 éd., 1877 (1 éd: 1869), p. 3, 186.

(٣) زغلول (أحمد فتحي)، **سر تقدم الإنجليز السكسونيين**، ص٤٣.

(٤) **الجامعة**، عدد ٨/ ١٨٩٩، ص١٨٢.

٢ ـ الشخصيات

غيزو[١]:

في سنة ١٨٧٧، صدرت في الإسكندرية الترجمة العربية لكتاب **تاريخ الحضارة في أوروبا** للوزير الفرنسي والمفكّر الليبرالي فرنسوا غيزو (١٧٨٧ ـ ١٨٧٤)، وقد أشرنا إلى الترحيب الذي حظيت به من لدن الأفغاني وعبده. كانت هذه الترجمة مسبوقة بمقدّمة لا تخلو من أهمية لأنّها تختزل الكتاب في مجموعة من الأفكار العامة ستتردّد بقلم عبده في صحيفة **الوقائع** ثم **العروة الوثقى**. أهم هذه الأفكار هي التالية:

ـ السياسة هي علم يقوم على محورين: القانون والتفاهم بين الناس.

ـ التمدّن هو ارتقاء الأفراد نحو الكمال.

ـ يكون الارتقاء متدرّجاً حتى يتكيّف معه الأفراد ولن تتأكّد فائدته إلاّ إذا انتشر بين العدد الأكبر من الناس.

ـ ينبغي أن تظل الأمة متماسكة وموحّدة التفكير والإرادة، ويكون الصالح العام فوق كل اعتبار.

ـ توجيه الأمة مسؤولية تقع على عاتق "مرشدي الهيئة الاجتماعية"، وهم الأفراد المسلّم لهم بالعلم والفضيلة.

ـ يستمدّ الدين سلطته من قيمته المعنوية في المجتمع لا من القوة السياسية التي تسنده.

ـ المجتمع المتمدن هو المجتمع الذي يحترم القانون.

ـ المجتمع المتمدن هو ذاك الذي يجعل غايته الفضيلة.

كل هذه الأفكار تجد لها صدى في مقالات عبده، مثل «القوة والقانون» (القانون هو أصل المدنية)، «الوطنية» (الاتحاد لتحقيق الصالح العام)، «خطأ العقلاء» (نقد التسرّع في نشر الأفكار الجديدة)، «احترام قوانين الحكومة» (توجيه الأمة)، «اختلاف القوانين باختلاف الأمم» (التدرّج ومراعاة واقع الحال)، . . إلخ[٢].

---

(١) اخترنا في هذا الفصل أن نزاوج بين العرض المحوري والعرض بحسب الشخصيات تأكيداً على أن الخطاب الإصلاحي لا يعرف محاور ولا شخصيات وإنما يتعامل مع "مقالات" ترتبط بأسماء معينة. فلا المقالات ترتقي إلى درجة المحاور الفكرية ولا ارتباطها بالأسماء يعني دائماً أنها تمثّل تفكير الشخصيات المعنيّة، بل ترتبط هذه بتلك على طريقة العرض المعروفة في الموسوعات الكلامية القديمة (**مقالات الأشعري**، **مواقف الإيجي**، . . . إلخ).

(٢) راجع هذه المقالات في: **تاريخ**، ٢: **المنشآت**.

كما استفاد عبده كثيراً من المصطلحات التي صاغها نعمة اللّه خوري، وقد كان واعياً بافتقار اللغة العربية في عصره إلى المصطلحات السياسية، مرجعاً ذلك إلى توقّف حركة الترجمة والتأليف منذ عهد بعيد. وإذا كان من العسير تحديد الكلمات الجديدة التي أقحمها المعرّب في لغة عصره، فإن الأكيد أن مقالات عبده قد اقتبست البعض منها، على غرار: "الهيئة الاجتماعية" (= المجتمع)، "المشترع" (= المشرّع)، "نظام الهيئة" (= النظام السياسي)، "عصر الخشونة والبربرية"، "روح الجنس" (= الشعور الوطني أو القومي)، "الحكومة المقيّدة القانونية" (= الحكم الدستوري)، "الجنسية" (= الوطنية أو القومية)، "الجسم الاجتماعي"، ... إلخ. ولا شك في أن عبده قد استوحى أيضاً دلالات جديدة وحديثة لكلمات قديمة مثل "قانون" و"حرية" و"وطن".

كما يتميّز مفهوم المدنية لدى غيزو بخصائص ثلاث: يتجاوز حدود الوطنية أو القومية، لا يدّعي مع ذلك تقديم أنموذج كوني أوحد، لا يقوم على قطيعة جذرية بين الماضي والحاضر.

لم يكن غيزو يقدّم تاريخ أوروبا على أنه النموذج الوحيد الممكن للمدنية وإن كان يعتبر أن البلدان الأوروبية، رغم اختلافاتها القومية، قد أنشأت مدنية متميّزة[1]. فالقارئ غير الأوروبي يجد في تاريخه مادة للاطلاع والفهم والمقارنة واستلهام الدروس دون أن يرتطم بنزعة "المركزية الأوروبية" التي طغت على تواريخ نهاية القرن التاسع عشر. إن مفهوم غيزو للمدنية يترك المجال مفتوحاً لأكثر من نموذج للمدنية ولا يتعارض مع تنوع الحضارات. والواقع أن هذه المسألة لم تكن أصلاً على قائمة اهتماماته ولا كان ينوي دخول جدل من هذا النوع، وإنما جاء موقفه مسايراً للتفكير الليبرالي الذي كان ينتمي إليه. أما بالنسبة إلى المتقبّل العربي لهذا التاريخ، فإن ما كان عرضياً قد أصبح على رأس قائمة الاهتمامات.

«إن المدنية تتعالى عن الخاصيات القومية». هذا المفهوم الذي طرحه غيزو يفيد الخطاب الإصلاحي من وجه آخر: لقد كانت الروح الوطنية تنمو في مصر، ومنذ عهد محمد علي بدأ الحديث عن نهضة مصرية لا عن نهضة إسلامية. وقد كان دعاة الإصلاح الإسلامي في مأزق بين التمسك بمحدّد ديني وقبول الدعوة الوطنية التي توحّد المصريين على اختلاف طوائفهم. لذلك فإن مفهوم المدنية الذي يقدّمه غيزو يعينهم على حل الإشكال بما أنه يقتضي أن الالتقاء حول المدنية لا يلغي الخاصيات الوطنية ولا يعني الخضوع لسلطة سياسية واحدة.

وقد كان غيزو، مثل تلميذه توكفيل، من المعجبين بالثورة الفرنسية إعجاباً معتدلاً ولم يكن من دعاة الفصل التام بين الماضي الملكي والحاضر الجمهوري، فكان يرى أن

---

(١) Guizot, *op. cit.*, p. 56.

العهدين هما استمرار لحضارة واحدة ترجع بجذورها الأولى إلى العصر الروماني. وهو يميل دائماً في تاريخه إلى تفسير الأحداث القريبة على ضوء سابقاتها، فالتاريخ يمثّل في نظره امتداداً خطياً لا تقطعه الثورات ولا غيرها. فقد كان إذن حفياً بالعصر الحديث لكن نظرته إلى الماضي لم تكن متوترة، على عكس ما كان سائداً في الفكر الفرنسي. ولعل عوامل عديدة تفسّر هذا الأمر مثل تعلّقه بالبروتستانتية وانتمائه إلى التيار الليبرالي الذي مثّله بعده تلميذه الشهير توكفيل، وانتهازيته السياسية التي جعلته يتحالف مع الحزب الملكي، وهي كلها عوامل لم تكن مفهومة لدى المتقبّل العربي.

ثم إن **تاريخ الحضارة في أوروبا** ليس فقط جمعاً للأحداث والتواريخ وإنما محاولة في البحث عن فلسفة للتاريخ. وهو بهذا الاعتبار يقترب في ذهن عبده من **مقدمة** ابن خلدون. لقد كان غيزو يسعى، على غرار المؤرّخ العربي الشهير، إلى استخراج الدروس والعبر، بل إنه يدافع عن مفهوم واسع للحدث التاريخي فلا يقصره على الحدث الموثّق المرتبط بالزمان والمكان بل يتصوّره أيضاً حدثاً معنوياً[1]. وكان عبده، سنة ١٨٨٠، يدرّس **مقدمة** ابن خلدون في "دار العلوم" وكتاب غيزو في بيته، فلعله كان يرى تقارباً بين منهجي المؤرّخين، بل لعله حسب أن الكتابة التاريخية الحديثة لا تعدو أن تكون رجوعاً إلى ابن خلدون.

ولا يقتصر التقارب على المنهج بل يتعدّاه إلى الرؤى الفلسفية. من ذلك أن غيزو لا ينظر إلى الإنسان على أنه مجرّد كائن تتحكّم فيه الحتميات الاقتصادية بل يؤمن بأن الدّور الأساسي في الانقلابات التاريخية إنما يرجع إلى الأفراد، كما يعتقد أن مقومات كل حضارة إنما ترتبط بأصولها الأولى وفترة نشأتها، وكان يؤمن بدور الدين في المحافظة على الوحدة الاجتماعية، بل إن تاريخه كان "روحانياً" إلى حدّ ما بما أنه كان يقحم القدر ضمن العوامل التاريخية[2].

رينان:

إن فكر رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢)، وبصفة خاصة نظريته حول العجز الجوهري للإسلام عن قبول الإصلاح والتحديث، قد ظل ساكناً في ذهن عبده باعتباره تحدياً ينبغي إثبات عكسه. اطلع عبده على تلك النظرية من خلال المحاضرة الشهيرة التي ألقاها المفكّر الفرنسي في جامعة السوربون سنة ١٨٨٣، تلك المحاضرة التي دفعت غير واحد من المسلمين إلى الردّ عليها، ومنهم جمال الدين الأفغاني. لم يفتأ ذكر رينان ينتشر لدى العرب منذ ذلك الحين، وكان الأفغاني نفسه قد استعاد العديد من آرائه في

---

(١) **المرجع نفسه**، ص٥٨.

(٢) **نفسه**، ص٦٧ ـ ٦٩ ـ ٧٨، إلخ.

الردّ، والمعروف أن الرجلين كانا يتبادلان الإعجاب، ففي حين عدّ رينان الأفغاني فيلسوفاً من طبقة ابن رشد وابن سينا، فإن الأفغاني دعاه في الردّ بـ "فيلسوف هذا الزمان" وسجّل أن صيته «قد عمّ الغرب ثم بلغ أقاصي بلاد الشرق»، وإن كنّا لا نعلم قدر الحقيقة وقدر المجاملة في هذه العبارة(١). لكن الأكيد أن صيته ما فتئ يعظم، فمجلة **الجامعة** مثلاً عرّبت العشرات من نصوصه المشهورة وفصولاً من كتبه منها **حياة المسيح**، ولا شك في أن عبده كان يتابع هذه المقالات وقد ذكره في غير ما موضع من رسائله.

ولقد كان رينان، كما اعترف بنفسه، نسيجاً من التناقضات، لذلك لن يكون يسيراً تتبّع المحاور والآراء التي قد تكون أثارت بصفة خاصّة اهتمام عبده وجيله. على أننا نسارع بالملاحظة أن الكتّاب العرب كانوا يميلون إلى التعامل مع الفكر الأوروبي على أنه كتلة واحدة، وذلك أساساً لعجزهم عن متابعته من خلال محيطه السياسي والاجتماعي. فمن المفارقات مثلاً أن كان الكثيرون يعتمدون على كتاب **مستقبل العلم** للحديث عن مذهب رينان، بل عن الفكر الأوروبي عموماً، مع أن صاحب الكتاب قد أعلن بنفسه تراجعه عن الكثير مما ورد فيه(٢). ولا شك في أن هذه الظواهر تعمّق سوء الفهم. فالمفكّرون التقليديون كانوا يعتبرون رينان معادياً للإسلام بصفة خاصة، والمفكرون العلمانيون يعتبرون أنه يعادي المؤسسات الدينية عموماً وأنه يخضع الأديان جميعاً لميزان العلم. والحقيقة أن موقف رينان كان خليطاً بين الاثنين وأنه موقف قد تغيّر أكثر من مرة(٣).

(١) راجع تعريبنا للردّ في: **الأفغاني**، م.م.

(٢) **مستقبل العلم** هو أحد الكتب المشهورة لرينان وقد كتب سنتي ١٨٤٨ ـ ١٨٤٩ لكنّه لم ينشر إلا سنة ١٨٩٠. وهذا شاهد على أن المجتمع الفرنسي نفسه، رغم ما كان يحظى به آنذاك من حرية، لم يكن مستعداً بعد لقبول آراء رينان الجذرية، تلك التي حاول بعض العرب نشرها في مجتمعاتهم. وفي تصدير كتابه، أعلن رينان تراجعه عن الكثير من الآراء، خاصة إيمانه المطلق بالعلم. راجع: **Renan,** ***L'avenir de la science. Pensées de 1848*****, Paris, C. Lévy, 1890.**

(٣) في تصدير **مستقبل العلم** عبّر رينان عن تراجعه عن فكرة اعتبار العلم بديلاً للديانة الكاثوليكية. والواقع أنه بدأ منذ سنة ١٨٧٠ بالتخلّي عن مواقفه الجذرية ضد المسيحية، فكتب مثلاً: «إن المرغوب فيه هو إصلاح ليبرالي للكاثوليكية يطبّق دون تدخّل الدولة». ثم يخاطب رجال الدين بقوله: «لا تتدخّلوا فيما نلقيه في الجامعات وآنذاك لن ننازعكم الشعب». راجع: *La réforme intellectuelle et morale*, p. 70. كما أنه تجاوز الخيبة الشديدة من الدين التي أرهقته في صباه فعاد يعتبر المسيحية منبع المثل العليا للأنوار والعدل: «إن المسيحية هي تراث الإنسانية جمعاء (...) لذلك فهي ديانة الشعوب المتمدّنة». إن عالمية الحضارة تختزل في النهاية في عالمية الدين المسيحي، والعلم يلغي كل الأديان "المتوحّشة" باستثناء هذا الدين "المتمدّن". إن الكتّاب العرب العلمانيين تغاضوا عن هذه المواقف وتمسّكوا بآراء رينان الأولى، أما الكتّاب التقليديون فقد اعتبروها =

إن المعادلة التي طرحها رينان في غاية البساطة: سينهار الإسلام تماماً أمام الحضارة الغربية إذا لم ينصهر فيها. «إن المستقبل لأوروبا ولأوروبا وحدها، فهي ستغزو العالم وتنشر فيه دينها الجديد الذي هو العدل والحرية واحترام الإنسان، وستنشر عقيدتها القائلة إن هناك جزءاً من الألوهية في الإنسانية. وفي كل المجالات، لن تتقدّم الشعوب ذات الأصل الهندي ـ الأوروبي إلاّ بقدر ابتعادها عن الروح الساميّة»[1].

تتمثّل لازمة هذا الموقف في أن خلاص المسلمين لن يتحقّق إلاّ باندماجهم التام في الحضارة الأوروبية، واعتباراً لمناخ العهد الاستعماري فإنّ هذا يعني أيضاً مطالبة المسلمين بالخضوع تماماً لمستعمريهم. لا غرابة إذن أن يردّ الخطاب الإصلاحي بقلب المسألة، فهو يردّ على الانفصال عن الدين بنفي كل إمكانية للخلاص خارجه، ويردّ على الدعوة إلى الاندماج بدعوة مضادة إلى تعايش بين الحضارتين يقوم على الاحترام المتبادل، وهذا موقف معتدل بالمقارنة مع مواقف أخرى ترفض بعنف كل الرموز الغربية.

وتنتهي هذه المواجهة بغلبة الاهتمام بـ "الهوية" على الاهتمام بالدور الروحي الذي يفترض أن تقوم به الأديان. فالإسلام يكاد يصبح مجرد أداة للدفاع عن الهوية. لكن هذا المثال الذي ذكرنا يؤكّد أيضاً أن العالم الإسلامي ربما لم يتجه إلى المواقف الجذرية لو أنه لم يصطدم بالفكر الفرنسي للقرن التاسع عشر الذي كان يعبّر عن أزمة خاصة عاشتها فرنسا في علاقتها بالنظام الكنسي[2].

واضح إذن أن الخطاب الإصلاحي كان يتشكّل حسب استراتيجيات استقبال الخطابات الأخرى، وأن هذه الاستراتيجيات لم تكن تخلو من التعقيد. فعبده كان يعتبر الأزمة بين الدولة والكنيسة أزمة خاصة بالمسيحية ويستغلّها للفصل بين هذه والحداثة، بل لتأكيد التناقض بينهما. فهو يستعمل خطاب رينان لخدمة خطابه التمجيدي للإسلام، ولذلك لا يرفضه رغم ما فيه من تحامل، بل يخضعه لعملية انتقاء صارمة.

= حجّة على ما نبّهوا إليه منذ البداية من أن رينان ليس إلاّ مسيحياً يريد الإساءة إلى الإسلام. لكن لا أحد كان يفهم هذه الأحداث بالنظر للوضع السياسي الفرنسي والأحداث التي عاصرها رينان، بل لم تكن المواقف هامة في ذاتها وإنما بالنظر إلى استعمالها في الجدل.

(١) Renan, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*. C. Lévy, 2 éd., 1862, p. 28.

(٢) كان للفكر الفرنسي للقرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الأثر الأكبر في العرب، وهو فكر كان يحمل، في الآن ذاته، آثار المواجهة مع الكنيسة والرؤية التي خلّفتها هذه الكنيسة حول الأديان الأخرى عموماً والإسلام خاصة. كما كان يتميّز بالمعاداة للسامية (أي للجنسين العربي واليهودي) وحماسته للمشروع الاستعماري. وكان رينان بالذات يجمع هذه العناصر الأربعة كلها. ولعلّ للمرء أن يتساءل كيف كان يتشكّل ردّ الفعل العربي لو أن محاضرة سنة ١٨٨٣ كان قد ألقاها المفكّر الألماني غوته مثلاً!

أما الكتّاب العلمانيون فهم يعتمدون استراتيجية مختلفة لكنها تقوم في الواقع على نفس المنزع الانتقائي. إنهم يتغافلون عن عنصرية رينان تجاه الإسلام والساميّة. وإذا كان صحيحاً أن مواقف رينان من الدين قد تقلّبت وتغيّرت أكثر من مرة[١]، فإن الأكيد أنه كان يحمل حقداً دفيناً على الإسلام ديناً وحضارة ولغة وجنساً وأنه كان من معادي السامية. والإسلام لا يمثل في نظره إلاّ «نتاج خليط سفلي، خليط رديء، بين عناصر بشرية»[٢] وهو أثر العرق السامي العقيم المتّصف بكل صفات النقص[٣]. وبما أن الانتماء العرقي لدى رينان يتحدّد ثقافياً فإن "العقم" الذي يشير إليه لا يمكن أن يعالج إلاّ إذا قبلت الأجناس "الرديئة" الخضوع التام للأجناس "الرفيعة" والاندماج الكلي فيها، أي إذا قبلت كل الشعوب بالاستعمار الأوروبي.

يمثّل خطاب رينان النقيض تماماً للخطاب الإصلاحي لأنه يقوم على مصادرة أساسية هي أن الإسلام عاجز بالطبع عن قبول الإصلاح والانفصال عن الدولة. وربما اتجه البعض إلى الردّ على محاضرته سنة ١٨٨٣ من موقع التصدّي لهذه المصادرة أكثر من موقع الاعتراض على رأيه حول التناقض بين الإسلام والعلم. ذلك أن دحض هذه الفكرة الثانية ليس بالعسير على الخطاب الإسلامي الذي يقرّ بهذا التناقض لكنه يجعله مؤقتاً ويراهن على أنه سيرتفع مستقبلاً عندما يرجع المسلمون إلى أصول دينهم. أما الفكرة الأولى فهي أكثر قسوة لأنها تنفي أصلاً إمكانية هذا المستقبل.

وكانت أصداء الحركة الإصلاحية قد بلغت رينان لكنها كانت أصداء مشوّهة، فهو يذكر مثلاً الطهطاوي في محاضرته فيقول إنه أمضى زمناً في فرنسا فلم يتأثر بشيء من حضارتها وفكرها وعلومها، ويتّخذه شاهداً على عجز المسلمين عن الاستفادة من الحضارات المتقدمة[٤].

وهو يذكر أيضاً أن «البعض يفترض أن يكون انحطاط الإسلام أمراً طارئاً فيطمئن نفسه بالاستنجاد بالماضي». وكما قطعت محاضرته طريق المستقبل فقد قطعت أيضاً طريق الماضي، لأنها تدور على فكرة رئيسة هي أن الثقافة "العربية" لم تكن إلاّ اقتباساً

---

(١) حول مواقفه من الدين، راجع: J. Pommier, *La pensée religieuse de Renan*, Reider, 1925. لا يهتم هذا الكتاب إلا بموقفه من المسيحية، ويمكن للقارئ أن يجد بعض المعلومات حول مواقفه من الإسلام، ومن الحضارات غير الأوروبية عموماً، في: L. Rétat, *Religion et imagination religieuse: leurs formes et leurs rapports dans l'oeuvre d'Ernest Renan*. Klincksieck, 1977; H. Trouchon, *Ernest Renan et l'étranger*, Paris, 1928.

(٢) «Mahomet et les origines de l'islamisme», *Revue des deux mondes* (15/12/1851), p. 37.

(٣) *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. Paris, C. Lévy, 8 éd. s.d., p. 501-603. Cf. aussi: *De la part des peuples sémitiques*..., op. cit.

(٤) *L'Islamisme et la science*, Paris, C. Lévy, 1883, p. 4 & 20. Cf. aussi: *L'Avenir de la science*, op. cit., p. 50-54.

عن الثقافتين الإغريقية والفارسية. كما يعتبر أن الحضارة الجديدة تقوم على مبدأي التسامح وفصل الدين عن الدولة، والإسلام في رأيه يتعارض مع كليهما: «لقد كان الإسلام ليبرالياً عندما كان ضعيفاً وتحوّل عنيفاً عندما توفّرت لديه وسائل القوة»، وجوهره هو الربط الوثيق بين السلطتين الروحية والمدنية.

اختصاراً، يمكن القول إن رينان طرح نفس السؤال الذي طرحه الخطاب الإصلاحي: هل يمكن استعادة الماضي المجيد للإسلام؟ وكان جوابه أنه لا يمكن استعادته لأنه لم يكن له وجود قط. فهو إذن ينسف المصادرة الأساسية التي قام عليها الخطاب الإصلاحي والتي كانت سبيل المسلمين للأمل في المستقبل. فلم يكن خطاب رينان نقيض السامية أو نقيض الإسلامية فقط، لقد كان أيضاً نقيض الإصلاحية. فمن الطبيعي إذن أن يصبح الهاجس الأكبر للخطاب الإصلاحي الرد عليه والتصدي لأطروحاته، وهو قد مثّل حيناً "مرجع السلب" المعلن لهذا الخطاب، ومثّل "مرجع السلب" المضمر في أغلب الأحيان.

لوبون:

لم يكن تأثير غوستاف لوبون (١٨٤١ ـ ١٩٣١) في الفكر العربي في عصر النهضة بأقل من تأثير رينان. وكان صديق عبده أحمد فتحي زغلول أول الذين اهتموا بكتاباته فنقل أربعة من كتبه إلى العربية[١]، كذلك عرّب طه حسين كتاباً له حول التربية[٢]، وبعد ذلك عرّب عادل زعيتر أغلب كتبه بما في ذلك مؤلفه الشهير **حضارة العرب**[٣].

---

(١) الكتب الأربعة التي نقلها إلى العربية هي التالية (بين قوسين تاريخ نشرها بالفرنسية):

- *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894).
- *Psychologie des foules* (1895).
- *Psychologie de la politique* (1897).
- *Psychologie du socialisme* (1898).

وهو لم ينشر على حد علمنا إلا تعريب الكتابين الأوّلين: تعريب الأوّل سنة ١٩١٣ تحت عنوان **سرّ تطوّر الأمم**، والثاني سنة ١٩١٠ تحت عنوان **روح الاجتماع**.

(٢) هو كتاب: *Psychologie de l'éducation* (Paris, 1910) وترجمة طه حسين هي ترجمة جزئية. راجع: **روح التربية**، القاهرة، دار الهلال، دون تاريخ.

(٣) لقد تواصل اهتمام الفكر العربي بلوبون إلى ما بعد منتصف القرن العشرين مع أن ذكر هذا الكاتب قد خفت تماماً في الغرب منذ الثلاثينات. ويميل الكتّاب العرب إلى الاستشهاد بآرائه حول محاور أربعة: دور الإسلام في الحضارة، انحطاط الغرب، معاداة الاشتراكية، معاداة اليهود. ومواقفه هذه تجعله محبّباً بصفة خاصة لدى التيّار الأصولي. راجع مثلاً: شوقي أبو خليل، **غوستاف لوبون في الميزان**، بيروت، ١٩٩٠.

لقد اطّلع عبده على فكر لوبون قبل هذه الترجمات جميعاً، وقد يكون قرأ بنفسه مقاطع من كتبه الفرنسية أو استفاد من معارف فتحي زغلول أو قرأ ترجمات جزئية في المجلات. وهو لم يطّلع فقط بل أعجب بالكاتب الفرنسي بدليل أنه أصرّ، عند سفره إلى فرنسا سنة ١٩٠٣، على التوجّه بنفسه إلى منزله ليشكره على تأليفه **حضارة العرب**(١)، وكان عبده آنذاك مفتي مصر. ومن سوء الحظ أن لوبون كان مقيماً في منزله الريفي، فلما عاد وقرأ البطاقة التي تركها عبده راسله معتذراً ومتأسفاً لعدم لقائه(٢). هذه الحادثة تؤكد أن سنوات قليلة بعد صدور الكتاب كانت كافية لنشر ذكر لوبون بين العرب وتبوّئه مكانة خاصة.

وفعلاً فإن عبده، مثل كثيرين غيره، قد وظّف هذا الكتاب لدعم آرائه الشخصية، فقد استشهد به مثلاً في غير ما موضع في كتاب **الإسلام والنصرانية** ليردّ على رينان وعلى أطروحته حول ابن رشد أو ليؤكّد دور العرب في تشييد الحضارة أو ليحدّد أسباب حقد الفرنسيين على الإسلام.. إلخ.

وبالتأمل الدقيق في هذه الاستشهادات نتبيّن الأخطاء التي وقع فيها عبده عند قراءة لوبون، وقد يعود بعضها إلى عدم التمكّن من اللغة، والبعض إلى أسباب أخرى. لنأخذ مثلاً الجدل حول ابن رشد: يزعم عبده أن لوبون قد قال عن العرب إنهم كانوا أول من وفّق بين حرية الفكر والتمسك بالدين، ويضيف أنه اختلف مع رينان في اعتبار ابن رشد مفكراً ملحداً. ثم يشرح بعد ذلك كيف كان الفيلسوف الأندلسي يعتبر النفوس الفردية أزلية والعقل الكلي مجرّداً(٣).

إننا هنا أمام نموذج لتوظيف فظّ للنص، سواء أكان مقصوداً أم لا. فلوبون لم يختلف مع رينان بل، على العكس، نقل فقرة طويلة من كتابه **ابن رشد والرشدية**. لكن عبده لم يكن متعوّداً على استعمال "المزدوجين" فلم يتفطّن إلى النقل. أما حول التوفيق بين الدين وحرية الفكر فإن عبده يخلط رأي لوبون برأيه، ذلك أن الكاتب الفرنسي إنما نقل قولاً للغزالي ثم علّق عليه بأن العلماء المسلمين نجحوا في التخلّص من ضغط العامة عبر التستّر على أفكارهم الحقيقية. فالمسألة لا تتعلّق بحرية الفكر، على عكس ما أراد عبده فهمه(٤).

---

(١) صدر هذا الكتاب في فرنسا سنة ١٨٨٤ ونقله إلى الفارسية محمد تقي فهرادي سنة ١٩٣٥ (مع استبدال لفظ العرب بالمسلمين)، وإلى العربية عادل زعيتر سنة ١٩٤٥. لكن هذا الكتاب قد حظي بالشهرة لدى العرب قبل صدور الترجمة الكاملة.

(٢) راجع: **تاريخ**، ١، ص٨٦٧.

(٣) **الإسلام والنصرانية**، ص٨٠.

(٤) Cf. *La civilisation des Arabes*, Paris, La Sycomore, 1980 (1: 1884), p. 350.

إن هذا المثال ليؤكّد ما سبق أن أشرنا إليه من خطأ الاكتفاء بجرد الكتب التي نشرت أو عرّبت في فترة معينة. ينبغي البحث عن التحولات التي شهدتها المحاور والآراء وهي تنتقل من فضاء معرفيّ إلى آخر، كما أنه من الضروري تحديد دلالة هذه التحولات واستنطاق ما أهمل لأنه لم يكن يستجيب لرغبات الخطاب المتقبِّل. فلنواصل التقدّم على هذا الدرب لمعاينة قضايا أخرى.

من المفارقات أن يحظى فكر لوبون بالقبول لدى جيل عبده والأجيال الموالية رغم طابعه العرقي، بل العنصري! لقد كان هذا الكاتب يعتبر أن الاختلافات بين الأعراق، وكذلك بين الطبقات الاجتماعية وبين الذكور والإناث، هي اختلافات جذرية لن تنفك تتعمّق مع تقدّم الأزمنة. وكان متفقاً تماماً مع رينان حول تقسيم الشعوب إلى أعراق عليا وأعراق دنيا، مع وضع العرق الآري في أعلى الهرم. وهو يجعل العرب بين الأعراق الوسطى[1]. إن **حضارة العرب** هو أيضاً مؤلّف ينخرط ضمن مصادرات المركزية الأوروبية والأفكار العنصرية السائدة آنذاك، رغم الإعجاب الشديد الذي كان يكنّه لوبون للحضارة العربية. والمتقبّل العربي يتغاضى عن ذاك للاستفادة من هذا.

إذا تأمّلنا بعمق كتاب **حضارة العرب** وجدناه يحدّد الدور الرئيسي للحضارة العربية في نقل التراث الإغريقي للعصر الحديث. فكل ما عرضه من إنجازات إيجابية لهذه الحضارة إنما يصبّ في هذا الاتجاه. لكن عبده عندما يستشهد بلوبون يعمد في الآن ذاته إلى تحويل وجهة الأمثلة المعروضة، فهو لا يرضى طبعاً أن يقتصر دور العرب على النقل والوساطة، أي على دور فقد قيمته عند رجوع الغرب إلى ساحة التاريخ.

والحقيقة أن عبده لم يكن بحاجة أصلاً إلى الاستشهاد بالأمثلة التي يعرضها لوبون، فهي معروفة لديه من كتب التاريخ العربي. لكن المهم في عملية الاستشهاد هذه هو بالذات نسبة القول إلى لوبون، أي إلى رجل غربي ذائع الصيت. بذلك يدفع عبده قارئه لا باتجاه المعلومة في ذاتها ولكن نحو حالة نفسية هي الاعتزاز بانتمائه إلى حضارته ونحو نتيجة مضمّنة لا علاقة لها بالمعلومة وهي قابلية هذه الحضارة للنهضة من جديد وحقّ العرب في الاقتباس من الحضارة الأوروبية التي سبق أن اقتبست من حضارتهم. واضح أن الاستشهاد ليس بالعملية البريئة، بل هو تحويل لوجهة النص نحو وظائف أخرى واستعماله لدعم استنتاجات مختلفة.

يعرّف لوبون الحضارة بأنها مجموع العناصر الأساسية المتلازمة التي تشكّل عقلية عرق معيّن. فالحضارة إذن هي ظاهرة عرقية أساساً، أي أن كل عرق يختصّ بحضارته وكل حضارة هي تعبير عن خصوصية عرقية. ومن نتائج هذا التصور نفي طابع الكونية

---

(١) Cf. *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*. Paris, Alcan, 2 éd., 1911 (1: 1894), p. 25-26.
والملاحظ أن زغلول يتعمّد الإغماض عند ترجمة هذا المقطع.

عن الحضارة الغربية: إنها فعلاً أرقى الحضارات، لكن الأعراق الدنيا، لكونها كذلك، لا يمكن أن تندمج فيها(١).

وقد يبدو مدهشاً، في الوهلة الأولى، أن يتقبّل عبده وآخرون من جيله هذه الفكرة القائمة على مصادرات عنصرية. لكن تفسير ذلك ميسور: إن هذه النظرية في الاختلاف كانت نقيض الأيديولوجيا الاستعمارية التي تعمّم التغريب باسم تمدين الآخرين. لقد كان لوبون نفسه من القلّة التي أعلنت بوضوح معارضتها التامة للاستعمار باعتباره مشروعاً للخلط بين أعراق متغايرة سيؤدي حتماً إلى الفشل(٢). كما أن لوبون لم يكن يدّعي أن كل ما هو خارج عن الغرب لا يعدو أن يكون توحشاً وهمجية، فاعترافه بالاختلاف الحضاري جعله يتحلّى بروح فضولية انعكست في كتاباته ومنها **حضارة العرب** و**حضارات الهند**. وهذا الاعتراف هو بالذات ما كان يثير رضا عبده وجيله، فهو سلاح نظريّ ثمين للتصدّي لسياسات التغريب التي كانت تمارسها حكومات الحماية.

ربما كان لوبون أيضاً من المفكّرين الأوروبيين القلائل الذين اعتبروا أن الإسلام هو في طبعه أكثر انفتاحاً على العلم وتسامحاً مع العلماء من المسيحية الكاثوليكية. هل من الغريب إذن أن يستشهد به عبده في كتاب **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية** الذي يدور حول هذا المحور بالذات ويتجه إلى إثبات هذا الرأي؟

لن نقدّم هنا تحليلاً مضمونياً لكتاب **حضارة العرب** ولكن نودّ أن نلفت الانتباه إلى بعض معالم المنهجية التاريخية المعتمدة فيه. لقد بدأ الكتّاب العرب بترجمة **سرّ تطوّر الأمم** ثم ترجموا بعده **حضارة العرب** مع أن الثاني أقرب إليهم وهو السابق في الصدور، لماذا؟ لا يبدو لنا الأمر من قبيل الصدفة، وتفسيره في رأينا أن الاهتمام

---

(١) لنقرّب إلى القارئ تفكير لوبون ونطلعه على طبيعة الجدل السائد في عصره، نعرض على أنظاره هذا المقطع الهام. يقول لوبون: «إن الهوّة الواسعة التي تفصل التشكّلات الذهنية لمختلف الأعراق هي التي تفسّر لماذا لم تنجح الشعوب الراقية قطّ في نشر ثقافتها بين الشعوب الدنيا. أما الرأي المنتشر بيننا حول دور التعليم في تحقيق هذه المهمّة فهو أكبر الأوهام التي تمخّضت عنها قريحة المتفلسفين. لا شك أن بالإمكان منح فرد ينتمي إلى أسفل الأعراق الإنسانية مجموع المعارف التي يملكها الأوروبي وذلك بفضل الذاكرة التي يملكها كل إنسان مهما كانت درجته، بل تملكها الحيوانات أيضاً. نعم نستطيع تماماً أن نمنح زنجياً درجة علمية أو نجعل منه محامياً مثلاً، لكننا لن نفعل في الواقع إلا أن نغمره بطلاء سطحي رقيق ليس له أي تأثير في بنيته الذهنية. الوراثة وحدها، دون أية طريقة تعليم ممكنة، هي التي تحدّد أشكال التفكير وصور المنطق ثم خاصة طبائع الغربيين. إن هذا الزنجي سيحصل على كل الشهادات العلمية المتاحة لكنه لن يرقى أبداً إلى مستوى رجل أوروبي من الطبقة الوسطى». *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*. p. 32-33.

(٢) Cf. par ex: *Les hommes, leurs origines et leurs histoires*. Rotschild, 1881, 2, p. 139 sq.

بالمنهج كان أشد إلحاحاً من السّرد التاريخي، والبحث عن "السرّ" الذي يفتح سبيل العمل كان أولى من التفرّغ للتفاصيل النظرية.

لم يكن لوبون ينطلق طبعاً من نفس الدوافع، إلا أن طريقته كانت تبدو الأكثر قدرة على تلبية رغبات المثقفين العرب، لأنها لم تكن تلك الطريقة الفيلولوجية الصارمة التي تتعامل بحياد مع موضوعها[1]. كان لوبون ينظر إلى التاريخ على أنه حقل للتجارب ومرآة لفهم الحاضر. تماماً كما كان الخطاب الإصلاحي يعتبر "تشخيص الداء" مقدّمة لمعرفة "الدواء"، أي أنه يعتبر الفهم مقدمة للعمل. إن الخطابين ينطلقان من مصادرتين مختلفتين تلتقيان ظاهرياً في بعض النتائج:

ـ عندما يكتب لوبون مثلاً أن «مدنية شعب تتشكل من عدد محدود من الأفكار الرئيسية التي منها تنبع المؤسسات والآداب والفنون»[2]، فإن المتقبّل العربي يختزل مجموع الأفكار هذه في الدين، فيبدو له أن ما يقوله لوبون باسم العلم يأتي مدعّماً دعوة الإصلاح الديني التي ترى ضرورة إصلاح المؤسسات والفنون عبر إصلاح العقائد. مع أن لوبون لم يكن يفكّر في نتائج بهذا الشكل بل كان يردّ بعبارته تلك على معاصره توكفيل.

ـ وعندما يكتب لوبون: «إن القيمة الاجتماعية للفكرة إنما تتحدّد حسب قوة تأثيرها في النفوس»[3]، وأن «الدور الأساسي في التاريخ لا يضطلع به المفكرون»[4]، فإن المتقبّل العربي يستنتج أن حركة الإصلاح صائبة عندما ربطت قيمة التاريخ بتوظيفه في الإصلاح والنهضة لا بموضوعية كتابته. ها إن لوبون يؤكّد أن «نشر الفكرة لا يكون بالتوجّه إلى العقل ولكن بالتأثير على المشاعر»[5]، فكأنه بذلك يردّ على رينان في محاضرة «الإسلام والعلم»، بل كأن الفكر الغربي كله يراجع نفسه ويعترف بصواب الردّ الذي وجّهه الأفغاني ضد تلك المحاضرة، ففي ذلك الرد كان الأفغاني يقول إن العقل لا يناسب الجماهير وإن تأثير الدين فيها هو الأقوى وهو الكفيل بحفظ الأخلاق والنظام. هذه الفكرة نفسها أعادها عبده في **رسالة التوحيد** وإن بشكل أكثر تهذيباً، فكتب: «إنما قوام الملكات هو العقائد والتقاليد ولا قيام للأمرين إلاّ بالدين. فعامل الدين هو أقوى العوامل في أخلاق العامة، بل والخاصة. وسلطانه على نفوسهم أعلى من سلطان العقل الذي هو خاصة نوعهم».

---

(١) راجع نقده للفيلولوجيا في مقدمة حضارة العرب وكذلك في كتابه: *Les bases scientifiques d'une philosophie de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1931, p. 59 sq.

(٢) *Lois psychologiques*, op. cit., p. 1.

(٣) *Ibid.*, p. 4.

(٤) *La civilisation des Arabes*, p. XI.

(٥) *Lois psychologiques*, p. 131.

ـ وعندما يتساءل لوبون عن الأسباب المؤدية إلى الانحطاط ويجيب أن أهمّها هو الحضور الأجنبي، فإنه يقدّم للخطاب الإصلاحي دعامة "حداثية" و"علمية" لقراءته العنصرية للتاريخ. لقد اتّهم عبده اليهود والبربر والفرس والترك بأنّهم سبب انحطاط الإسلام، وها إن مؤرخاً غربياً "علمانياً" يثبت باسم العلم أن العناصر الأجنبية هي التي تتسبّب في انحطاط الحضارات.

هناك أيضاً وجه ثانٍ للمسألة: إن الأجنبي الذي كان لوبون يحذّر منه هو غير الأوروبي الذي يراد إدماجه في حضارة الرجل الأبيض، فكأن عبده يتّفق معه لكن مع عكس المسألة، فالأول هو المستهدف في رأيه بالانحطاط. وهذه فكرة مفيدة للتصدّي للسياسات الإدماجية التي كانت تمارسها حكومات الحماية. أما من الناحية النظرية فتتمثّل النتيجة في انتشار القراءات العرقية للتاريخ، باسم العلم والدين في آن واحد.

هذه النماذج الثلاثة التي قدّمناها حول "التقاطع اللاّإرادي" بين خطابين مختلفين تبيّن كيف ولماذا استبطن الخطاب الإصلاحي بعض مصادرات الخطاب "الحداثي" الذي كان سائداً في تلك الفترة. لذلك اعتبرنا أن نقد الأوّل يمرّ أيضاً عبر نقد مصادرات حداثة القرن التاسع عشر. وإلى حدّ ما يمكن أن نؤكّد الفكرة نفسها ولكن بالاتجاه المعاكس: إن الكثير من المفكّرين الغربيين بنوا أفكارهم انطلاقاً من تصوراتهم حول الشرق، كما هو شأن لوبون ورينان. ينبغي تبعاً لذلك تحليل صورة "الآخر" لديهم لتحديد الحداثة التي كانوا يدعون إليها. إن القيام بأبحاث في الاتجاهين معاً سيثبت بالتأكيد أن مواضع الالتقاء بين "الخطاب الحداثي الغربي" في القرن التاسع عشر والخطاب الإصلاحي العربي الإسلامي في نفس الفترة ليست بالقليلة.

أخيراً تجدر الإشارة إلى المسألة الدينية في ذاتها. لقد كان لوبون ملحداً ومع ذلك كان شديد الانشغال بمستقبل المؤسسة الدينية خشية أن يؤدي انهيارها إلى انتشار التيارات المادية. وكما هو الشأن مع سبنسر أو درابر، فإن كتاباته تعكس هذه المخاوف، ويمكن أن نقول من منظورنا اليوم إنها كانت تعكس "أزمة الحداثة" في قرنه. وقد كان شديد التشاؤم بهذا الشأن معتبراً أن حال الغرب هو حال الإمبراطورية الرومانية قبل السقوط: «لم تبق لدينا من أخلاق إلاّ سلطة الشرطي، وهي آخر سند لمجتمع محتضر»[١].

احتضار الغرب!! هذه هي البشرى التي حملها لوبون إلى الخطاب الإصلاحي. فهل من غرابة أن يبادر عبده بعرض الإسلام على أنه النظام الأخلاقي الجديد الذي سيملأ الفراغ وينقذ الحضارة من الانهيار ويوفّق بين الدين والعلم تصدياً للتيارات المادية؟ لم يكن عبده حالماً وإنما كان مغتراً بما يقوله بعض الغربيين عن حضارتهم. سمعهم يقولون، ولوبون لا يمثّل حالة استثنائية في هذا المجال، إن الدين قد اختار

(١) *Les hommes et les sociétés*, op. cit., II, p. 372.

التصادم بالعلم فحكم على نفسه بالانهيار، وانهياره سيكون سبباً في انهيار الأخلاق ثم الحضارة. لم يفعل عبده أكثر من تصديق هذه النبوّة، لكنه اعتبر أن هذه الأزمة تخص الغرب وحده وأن الدين الذي تصادم بالعلم هو المسيحية وحدها. ولم يكن تصديق عبده وغيره لنبوءة احتضار الغرب من قبيل السذاجة الفكرية بقدر ما كان تعبيراً عن حاجة نفسية جمعية. ذلك أن الحديث عن احتضار الغرب هو في ذاته دافع للاطمئنان حول مصير الإسلام. لقد ولّى ذلك العهد الذي يقف فيه رينان في جامعة السوربون متنبئاً بانهيار الإسلام والتجاء العرب إلى أطراف الصحارى وأعالي الجبال فزعاً من حضارة العلم، وولّى ذلك العهد الذي يقف فيه الشرقيون مبهوتين أمام نبوءة رينان التي كانت تبدو بصدد التحقّق لأن الأقطار الإسلامية كانت تتساقط الواحد تلو الآخر في قبضة الاحتلال الأوروبي. لا شك في أن عبده كان يشعر بشيء من الارتياح وهو يرى الفكر الغربي يتراجع عن الغرور والإيمان المطلق بمستقبل علمه وعقله وحضارته. لكنه أيضاً كان يشعر بصدق أنه يتحمّل مسؤولية جديدة هي تهيئة الإسلام للتصدّي للزحف المادي المهدّد للحضارة كلها.

لقد تضخّمت "أزمة الضمير الأوروبي" في القرن التاسع عشر بفعل انهيار الأوهام التي علّقتها أوروبا على العلم، وكان لوبون من أشدّ المتشائمين حول مستقبل قد بدا مشعاً في منتصف القرن. وكان يرى أن معاصريه قد حوّلوا العلم والحداثة إلى دين لا يقلّ تعصباً عن الأديان القديمة، وأن من الوهم مطالبة العلم بتحقيق مهامّ تخرج عن دائرة إمكانياته، إذ إن «المعتقدات الدينية والأفكار السياسية التي تتخذ شكل الدين لم تشيّد على العقل حتى يمكن ادّعاء تحطيمها بالعقل»[1]. بعبارة أخرى، يؤكّد لوبون أن الأديان لن تنهار أمام العلم، وهذا بالضبط ما كان المتقبّل الإصلاحي يريد التأكّد منه، خاصة في فترة شهدت تطوّر التيّار العلماني العربي. إن "أزمة الضمير الأوروبي" تتحوّل إلى مسكّن لأزمة العقل الإصلاحي لحظة ارتطامه بقضايا الحداثة.

وتماماً مثل رينان، كان لوبون ينتقد الوضعية لكنّه يستمدّ منها مناهجه ومفاهيمه، فهو يستفتح مثلاً كتابه **الإنسان والمجتمعات** بالإعلان التالي: «ينبغي التعامل مع الإنسان والإنسانية على أنهما أجزاء صغيرة من هذا الفضاء الهائل المسمّى بالكون. وينبغي اعتبار العلل التي تتحكّم في هذا الكون. إننا نؤمن بهذا المبدأ الأساسي: إن تشكّل الأعضاء ونشأة التعقّل وتطوّر المجتمعات وتسلسل الأحداث التاريخية هي جميعاً ظواهر تخضع لنفس القوانين الثابتة». هذا المبدأ الأساسي للوضعية وهذه النظرة "العضوانية" للإنسان والتاريخ يجدان مقابليهما في الخطاب الديني الإصلاحي وهما مفهوم "السنّة الكونية" والتمثّل الصوفي للكون. وإذا كانت الحتمية الوضعية تلغي التدخل الإلهي في

---

(١) *Bases scientifiques*, op. cit., p. 193.

تاريخ الإنسان ومسار الكون، فإن الألوهية من منظور صوفي تكون حضوراً متأصلاً في الإنسان كما في الكون، وهذه نظرية وحدة الوجود التي اعتنقها عبده. إننا نتبيّن عبر هذا المثال كيف يمكن أن يلتقي التوجّه الصوفي بما كان يُعتبر قمة الإبداع في العلوم الاجتماعية الحديثة لإنقاذ الدين من الانهيار.

درابر:

التنازع بين الدين والعلم للكاتب وعالم الكيمياء الأميركي جون وليام درابر[1] هو أحد المصنّفات التي تركت أثراً في الخطاب الإصلاحي. والمرجح أن الكتّاب العرب قد اطلعوا عليه عبر الترجمة الفرنسية، أما إلى العربية فهو لم ينقل كلياً على علمنا، إلا أن العديد منهم قد نقل منه مقاطع مطولة على سبيل الاستشهاد، وأشهرهم في هذا المجال هو محمد فريد وجدي[2]. وكان عبده يحتفظ في مكتبته بهذا الكتاب وأيضاً بأشهر كتب درابر في مجال التاريخ[3]، إضافة إلى معرفته بمؤلّف تلميذه وجدي **تطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية** الذي نشر في مصر سنة ١٨٩٨ متضمناً العديد من الاستشهادات والنقول عن درابر.

وإذن فقد كان عبده مطّلعاً في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر على أهم آراء درابر حول العلاقة بين الدين والفلسفة، وهو ما يتبيّن بجلاء من خلال **الإسلام والنصرانية** الصادر سنة ١٩٠٠، فقد اعتمد فيه عبده على العديد من هذه الآراء وأورد فيه الكثير من النقول وكان يسبق اسم درابر بعبارة "الفيلسوف".

وقد عرضنا سابقاً المحاور الرئيسية لكتاب **الإسلام والنصرانية**، فلنحاول هنا تحديد التقاطعات الأكثر جلاء بينه وبين فكر درابر.

---

(١) جون وليام درابر هو كاتب وعالم كانت له شهرة كبيرة في عصره وإن غمره النسيان اليوم. ولد في بريطانيا سنة ١٨١١ ثم هاجر إلى الولايات المتحدة سنة ١٨٣٢ وأصبح من أشهر الأساتذة الجامعيين في مادة الكيمياء وكتب العديد من الأبحاث العلمية المبتكرة، لكن شهرته ترجع أيضاً إلى كتاب تاريخي بعنوان **تاريخ التطوّر الفكري في أوروبا** صدر سنة ١٨٦٢ وترجم إلى عديد اللّغات وكان عبده يحتفظ بنسخة من ترجمته الفرنسية.

(٢) محمد فريد وجدي (١٨٧٨ ـ ١٩٥٤) هو معاصر لعبده وأحد كبار المتأثرين به، أثارته المجادلة بين عبده وهانوتو سنة ١٩٠٠، فمضى يتعمّق في محاورها وخاصة علاقة الدين بالفلسفة. كان مطّلعاً على الفلسفة وبعض العلوم الحديثة فاتّجه نحو التوفيق بين الإسلام وهذه المعارف الجديدة، وعرض أفكاره في كتاب عنوانه **تطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية**، وقد أعيد طبعه عدة مرات بعنوان **المدنية والإسلام**. وكانت مجلة **المنار** قد نشرت تقريظاً متحمّساً لهذا الكتاب [راجع مجلّد ٢ (١٩٩٨) ص١٠٩ ـ ١١٢].

(٣) هو **تاريخ التطوّر الفكري في أوروبا**. راجع الهامش ما قبل السابق.

على عكس الفكر الفرنسي الذي كان مطبوعاً بالمواجهة مع الكنيسة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فإن المسألة الدينية لم تكن تحتل الحيّز الأكبر في الفكر الأنجلوسكسوني، فقد كانت البروتستانتية أكثر تقبّلاً لتطورات العالم الحديث. وكان درابر يتحدّث بأسف عن "الأزمة الدينية" في عصره ويحمّل الكنيسة الكاثوليكية المسؤولية كاملة، كما كان يتنبأ بالانهيار التام للدين نتيجة جهل الكنيسة ويرى أن مصير الغرب سيتّجه نحو الإلحاد والمادية[١]. وزادته تشاؤماً قرارات المجمع الكنسي لسنة ١٨٦٤ التي رفضت الاعتراف بالنظريات العلمية الحديثة[٢].

وقد صدّق عبده هذه النبوءة وشارك درابر تخوّفه من انتشار الإلحاد والمادية، لكن ما كان يمثّل عنصر اليأس لدى درابر أصبح في نظر عبده عنصر أمل وفرصة كبرى ممنوحة للإسلام. لقد اعتبر أن الأزمة الدينية للعصر هي أزمة المسيحية وحدها وأن الإسلام يمكن أن يكون المنقذ منها. فليس من الغريب إذن أن يبذل كل جهده لتشكيل خطاب إصلاحي يناقض الصورة الرجعية للمسيحية التي أدانها درابر، وذلك بالتأكيد على التوافق بين الإسلام والعلم، وهذا هو موضوع كتابه **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**. بل إنه أطلق بدوره نبوءة هي على النقيض تماماً من تلك التي أطلقها درابر: «قد وعد الله بأن يُتم نوره وبأن يظهره على الدين كلّه (. . .) ولن ينقضي العالم حتى يتم ذلك الوعد ويأخذ الدين بيد العلم ويتعاونا معاً على تقويم العقل والوجدان»[٣]. إن هذا الإيمان بمستقبل الدين والعلم معاً هو نقيض ذلك اليأس الذي عبّر عنه درابر. لكن هذه النبوءة المتفائلة لم تكن ممكنة لولا الأخرى المتشائمة، وهي طبعاً ليست بالنبوءة البريئة، إذ يُفهم منها أنه إذا عجزت المسيحية عن الاضطلاع بهذا الدور فإن الإسلام يكون هو المرشح لقيادة البشرية في عصر العلم.

ثم إن عبده وجد لدى درابر فكرة أخرى حظيت برضاه وشعر بأنها تؤكد نظرياته. إن التاريخ الذي قدّمه درابر لعلاقة الدين بالعلم قد أنصف الإسلام وتصدّى لمتّهميه بالتعصّب، بل اعتبره أكثر الأديان انفتاحاً على العلم والتقدّم.

لا شك في أن هذا الرأي كان وراء الحظوة التي لقيها درابر لدى الخطاب

(١) *Les conflits de la science et de la religion*, Trad. fr., Paris, Baillière, 1875, p. 265.

(٢) كان البابا بيوس التاسع من أشدّ المحافظين فعقد سنة ١٨٦٤ مجمعاً انتهى بإعلان قائمة "الثمانين خطيئة للعصر الحديث". وبين سنتي ١٨٦٩ و١٨٧٠ عقد مجمع يعتبر من أشدّ المجامع رجعيّة في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية إذ أدان الحداثة وقرر عقيدة عصمة البابا وهو المجمع المعروف بـ"المجمع الفاتيكاني الأول". وقد تراجعت الكنيسة عن بعض قراراته في "المجمع الفاتيكاني الثاني" (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥) الذي أقرّت فيه رسمياً مبدأ التسامح.

(٣) **الإسلام والنصرانية**، ص١٢٢.

الإصلاحي. ها قد وجد عبده ووجدي وغيرهما مؤرخاً وعالِماً مشهوراً من الغرب المسيحي يعلن في كتبه أن المسيحية قد تعرّضت للتحريف، وأن الكنيسة لا تمثل تعاليم المسيح، وأن الدين الإسلامي هو الأقرب إلى هذه التعاليم لأن نبيّ الإسلام تأثّر بالنساطرة الذين تصدّوا لانحرافات الكنيسة الرسمية[١]. وطبعاً لم يأخذ الخطاب الإصلاحي بكل عناصر هذه الأطروحة لكنه انتقى منها ما يخدم أطروحاته. والمهم أنه حصل على شهادة ثمينة من شخص يجمع بين الانتماء إلى الغرب المسيحي والمكانة العلمية المرموقة.

فكرة ثالثة وجدها عبده لدى درابر فاغتبط بها وجعل رأيه فيها حجّة على مخالفيه وهي الموقف من العنف. على عكس الرأي السائد آنذاك في أوروبا، كان درابر ينفي عن الإسلام تهمة العنف ويعتبر الغزوات الإسلامية حروباً دفاعية أو ردوداً مشروعة للانتقام للمسيحيين النساطرة الذين اضطهدتهم الإمبراطورية والكنيسة. وكان يؤكد أن هذه الغزوات كانت إيجابية لسببين، فقد مكّنت من العودة إلى التوحيد في صورته الأصلية التي دعت إليها المسيحية، ومكّنت من الاحتفاظ بالتراث العلمي الإغريقي ونشره.

هذه الأفكار الثلاث هي نماذج من تعامل عبده مع كتابات درابر، فقد اعتمدها للردّ على هانوتو ثم على أنطون، كما اعتمدها لتدعيم أطروحاته القديمة وعرضها في شكل جديد أكثر إغراء. وكان يمكن أن نعرض عديد الأفكار الأخرى، مثل الصورة السلبية التي تقدّم عن أوروبا العصر الوسيط، أو الدور الذي يسند إلى الإسلام في جمع التراث العلمي للحضارات الشرقية، أو الدور المفترض للرشدية في انبعاث النهضة الأوروبية، أو قرب تصوّر الكون في الإسلام من التصوّر العلمي، أو معارضة فكرة العصمة، . . إلخ. بل إن بعض الأحداث التاريخية المذكورة في **الإسلام والنصرانية** قد وردت قبل ذلك في كتاب درابر[٢].

ثم إن التقاطع لا ينحصر في الاستدلالات والوقائع المذكورة بل يتأكّد أيضاً من خلال تخطيط الكتاب. وقد عرضنا سابقاً المعارضات الستّ التي أقامها عبده بين الإسلام والمسيحية، فلعلنا نرجّح أن يكون استوحاها من كتاب درابر وطريقته في المقارنة.

---

(١) درابر، **المرجع المذكور**، ص٥٧.

(٢) الحادثة التالية مثلاً تبين وجهاً من عملية توظيف النص. فقد نقل درابر أن عمرو بن العاص ويوحنا النحوي كانا صديقين رغم اختلاف الدين وأن الأمير العربي استجاب لطلب صديقه بأن لا ينفّذ أمر الخليفة عمر بن الخطّاب بتهديم مكتبة الإسكندرية (راجع: درابر، **مرجع مذكور**، ص٧٣). وقد نقل عبده نفس الحادثة (راجع: **الإسلام والنصرانية**، ص٧١) إلا أنه توقّف في نصفها لأن النصف الثاني إقرار بأن عمر بن الخطاب أمر بتدمير مكتبة الإسكندرية. راجع مثالين آخرين: درابر، **مرجع مذكور**، ص٧٩ و٨٤، وعبده **الإسلام والنصرانية**، ص٨ و١٥.

والخلاصة أن عبده بنى محور "الخاصية الإسلامية" في خطابه على مرتكزات لا تقف عند الحجج الدينية التقليدية وأنه وجد لدى درابر عديد المستندات المفيدة، لكنه وجد لديه خاصةً السلطة المرجعية التي يمكن اعتمادها لمواجهة الغرب "المسيحي العلماني" والمتأثرين به من الكتّاب العرب.

لا شك في أن عبده لم يتابع درابر في الدعوة إلى الفصل بين "الدين والدنيا"، إلاّ أن فكرة "الخاصية الإسلامية" كانت مناسبة لدعم وجهة نظره التي لا تخلو من تعقيد. فقد سلّم بأن الفصل لعب دوراً إيجابياً في التاريخ الحديث[1]، إلاّ أنه أصر على استثناء الإسلام من هذا التاريخ نظراً لتميّزه. ويتمثل هذا التميّز في أن الإسلام قد رسم منذ البداية حدوداً واضحة بين هذا وذاك حتى يتطوّرا في كنف التكامل لا التناقض. ليست العلمانية في رأيه إلاّ نتيجة لصراع الدين والعلم في التاريخ المسيحي، وهو صراع قد تجنّبه الإسلام منذ البداية.

لكنّ هناك تقارباً بين عبده ودرابر حول مسألة مهمة. فالكاتب الأميركي يعتبر أن مأساة المسيحية تمثلت في قبولها الخضوع للسلطة الزمنية فأدّى ذلك إلى الأزمة بين الدين والعلم. بعبارة أخرى، إنه يحمّل السياسة دون الدين مسؤولية النزاع. أما في التاريخ الإسلامي فالنزاع لم يكن بهذا الشكل إذ لا كنيسة في الإسلام وبالتالي لا وجود لموقف رسمي واحد. إنما كان العلم والدين كلاهما ضحية السياسة فلا يمكن تحميل الدين مسؤولية الاضطهادات التي لحقت ببعض رجال العلم. هذه هي الطريقة التي اهتدى إليها عبده لتفسير بعض حوادث الاضطهاد مع تبرئة ساحة الدين من مسؤوليتها.

والواقع أن عبده كان لبقاً في قراءته لدرابر، ولا شك في أنه فكّر ملياً في آثار الأزمة الدينية التي بلغت مسامعه، إذ لم يكن الكاتب الأميركي والمصلح العربي يشتركان فقط في التخوّف من غزو التيارات المادية بل يشتركان أيضاً في التنبؤ بانتصار العلم، الأول من موقع العالِم والثاني من موقع المستعمَر الذي قهرته قوة العلم الغازية. وبسبب قناعة عبده بأن لا شيء يمكن أن يقف في طريق العلم، فقد اعتبر أن أفضل السبل لتجنيب الإسلام أزمة دينية كتلك التي وقعت فيها المسيحية هو تجنيبه صورة الديانة المعادية للعلم. لا بد حينئذ من البحث عن كبش الفداء لتلقى عليه مسؤولية اضطهادات الماضي وانحطاط المسلمين العلمي في الحاضر، وكبش الفداء هو السياسة. هذا هو معنى عبارته الشهيرة: «فإن شئت أن تقول إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين. أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة ومن كل أرض تذكر فيها السياسة ومن كل شخص يتكلم في السياسة أو يتعلّم السياسة

(١) الإسلام والنصرانية، ص٥٦.

أو يحنّ أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس»[١].

إن هذه الإدانة العنيفة للسياسة إنما تعكس المأزق الذي كان يقف أمامه. فالربط بين الدين والسياسة يؤدّي إلى تحميل الإسلام مسؤولية الوضع المتدني للعلم بين المسلمين، والفصل بينهما يؤدي إلى قبول المشروع العلماني. لقد كان من الصعب تحديد الطريق الأسلم لتقديم الإسلام على أنه الحل للأزمة الدينية التي يعيشها العصر مع إبقائه بعيداً عن هذه الأزمة وقريباً من الواقع اليومي للإنسان.

نختتم هذا المبحث بملاحظتين، **الأولى** تتعلق بمفهوم "الإصلاح". إن **الإسلام والنصرانية** هو الأثر الوحيد الذي قدّمت فيه التجربة البروتستانتية تقديماً نقدياً، وهذا أمر ليس من قبيل الصدفة. ذلك أن درابر كان يؤكّد في كتابه أن موقف البروتستانتية من العلم والتطوّر ليس أقل تعصباً من الموقف الكاثوليكي. «إن الكنيستين المتنافستين، البروتستانتية والكاثوليكية، كانتا تتفقان حول هذا الموضوع، أي رفض كل فكرة جديدة وكل تطوّر علمي لا يتناسب مع الكتب المقدّسة»[٢]، هكذا قال درابر. فكأن عبده ينقل قوله عندما يكتب: «لم يكن مذهب الإصلاح أخفّ وطأة على العلم ولا أفضل معاملة له من الكاثوليك (. . .) ولم يكن لأهل النظر العقلي جزاء في كلتا الملّتين إلا القتل وسفك الدم»[٣].

الملاحظة **الثانية** تتعلّق بثقل المسكوت عنه في خطاب عبده، فهو لا يستمدّ من آراء درابر إلاّ ما يتفق مع أغراض خطابه. بالمقابل نجده يتغافل عن مناقشة الأفكار حول علاقة النساطرة بنشأة الإسلام ودور اليهود في نقل العلوم الإسلامية إلى أوروبا والتناقض الذي يراه درابر بين تعاليم القرآن الصارمة والروح الليبرالية التي سادت الحضارة الإسلامية والدور العلمي للحضارات السابقة للإسلام، . . إلخ. إن الاقتباس إنما يتمّ عبر الانتقاء وفي سياق الجدال، لذلك لا يؤدّي في النهاية إلى قراءة تحليلية.

سبنسر:

من المثير أن نعلم أن الشيخ محمد عبده قد نقل إلى العربية كتاباً لفيلسوف النشوئية الإنجليزي هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣)!

الحقيقة أنه نقل هذا الكتاب حول التربية من ترجمته الفرنسية قصد التدرّب على هذه اللغة[٤]. لكن اختيار سبنسر بالذات يؤكد ذيوع صيته لدى جيل عبده. وفعلاً، فإن

---

(١) **المرجع نفسه**، ص٩٦.

(٢) درابر، **مرجع مذكور**، ص١٥٦.

(٣) **الإسلام والنصرانية**، ص٣٧.

(٤) هو كتاب **في التربية** الذي صدرت ترجمته الفرنسية سنة ١٨٧٨. ويذكر رشيد رضا، والعهدة عليه، إن قاسم أمين راجع ترجمة عبده فوجدها سليمة صالحة للنشر. راجع: **تاريخ**، ١، ص١٠٣٤.

بلنت سجّل بدوره في **مذكراته** أن عبده طلب منه أن يترجم له خطاباً لسبنسر وأنه اغتبط جداً لما فهمه. كما حرص عبده على اطلاع بلنت على ترجمته لكتاب سبنسر وكان يتحدّث عنه بصفته أكبر الفلاسفة المعاصرين.

وأثناء سفره إلى إنجلترا سنة ١٩٠٣، طلب عبده من بلنت أن يهيّئ له لقاء مع سبنسر. تمّ هذا اللقاء فعلاً لكنه كان خاطفاً لأن الفيلسوف كان معتلاً وقد توفّي بعد ذلك ببضعة أشهر (أيلول/سبتمبر ١٩٠٣). بدا سبنسر في غاية التشاؤم بمستقبل الحضارة أثناء هذا اللقاء، فأخبر عبده أن القوة قد طغت على الحق والقانون في أوروبا وأن هذه القارة مرشحة لحرب ضروس. ثم سأل عن حال الشرق، فأجابه عبده جواب المتفائل وقال إن الشرق لم يكد يقتبس من الغرب إلاّ السلبيات والمظاهر، إلاّ أن هناك الكثير من الأفكار الجيدة ما زالت موجودة في الشرق كما في الغرب. ثم تطرّق الرجلان إلى الفلسفة والدين، فاستنتج سبنسر من إجابات عبده أنه على مذهب "اللاأدريّة"! وبعد اللقاء القصير كتب عبده مذكّرة صغيرة سجّل فيها استغرابه من كون أوروبا قد نجحت في استكشاف القارات والمجاهل دون أن تستكشف أغوار الإنسان، مؤكداً أن الدين وحده يمكن أن يقدّم الجواب.

وقد نقل رشيد رضا على صفحات **المنار** ما قصّه عليه عبده من أمر هذا اللقاء، أما بلنت فقد أضاف إلى ذلك حديثه مع عبده بعد اللقاء، وقد استنتج بلنت أن عبده كان ضعيف الإيمان بالغيبيات لكنه لم ينقل لنا بالتفصيل ما قاله عبده[١].

بقطع النظر عن مواقف عبده الدينية التي يبدو أن بلنت لم يفهمها على حقيقتها، فإن هناك أمرين مؤكّدين: **أولاً**، إنّ عبده كان يعدّ سبنسر من أكبر فلاسفة العصر فلمّا التقى به شعر بنوع من الخيبة لأنه أدرك أن الأفكار الواردة في كتبه هي غير ما كان عليه الغرب فعلاً، وأنه فقد بنفسه التحمّس لأفكاره التي كانت قليلة الانتشار بين مواطنيه. **ثانياً**، إنّ تشاؤم سبنسر سيكون عنصر تفاؤل لدى عبده وسيرسّخ بعضاً من قناعاته. مرة أخرى سيشعر عبده أن الإسلام يمكن أن يقدّم للحضارة الجزء الناقص حتى لا يمضي التقدّم بلا أخلاق. إن محور "الأزمة الدينية" الذي سيطر على أوروبا كان يدعّم، من منظور تقبّل عبده، فكرة "العودة إلى الدين".

وقد كان هربرت سبنسر أحد كبار الممثلين للنشوئية الفلسفية[٢] التي استوحت من

---

(١) قارن ما نقله بلنت في **مذكّراته** وما نقله رضا على صفحات **المنار** ثم في **التاريخ**، ١، ص ٨٦٨ ـ ٨٧٠.

(٢) النشوئية البيولوجية هي التي مثّلها داروين ولقيت في الشرق صدى عبر عدة كتّاب أشهرهم شبلي شميّل. ونستقرئ صداها في الفكر الديني ذاته مثل رسالة **الردّ على الدهريين** للأفغاني وتفسير عبده لقصّة آدم.

تطوّرية داروين أفكارها حول تطوّر المجتمع والتاريخ وحاولت تحديد قوانين هذا التطوّر.

إن فكرة وجود قواعد "علمية" ثابتة في المجتمع والتاريخ قد دفعت عبده إلى تأويل جديد لمفهوم "السنن" الوارد في القرآن. أشرنا سابقاً إلى أنه كان يعتبر الفارق بين سنن القرآن وقواعد التطوّر العلمي فارقاً في اللفظ دون المعنى، كما أنه وجد في النظرة العضوية إلى الطبيعة والمجتمع دعماً لفكرة القدر الدينية وفكرة وحدة الوجود الصوفية. وهكذا فإنه شعر بأن فلسفة سبنسر لا تعدو أن تبحث من زاوية فلسفية عمّا كان هو يبحث عنه من وجهة دينية. فالقضية التي يبحثها سبنسر هي كيفية التوفيق بين التنظّم العضوي والحرية الفردية؛ وتلك التي يبحثها عبده هي كيفية التوفيق بين القدر واكتساب الإنسان لأفعاله.

وإذا كانت النشوئية البيولوجية متهمة بالمادية، فإن نشوئية سبنسر لم تكن تثير الريبة إذ كان صاحبها من المعارضين للمادية، وهو إلى ذلك من دعاة التوفيق بين العلم والفلسفة وإنشاء أخلاق عصرية. هذا هو الاكتشاف الذي توصّل إليه عبده وهو يطّلع على أفكار سبنسر وينقل إلى العربية كتابه **في التربية**. لم يكن كتاب **في التربية** من المؤلفات الرئيسة لسبنسر لكنه أصبح كذلك في التقبّل العربي. لقد وجد عبده في الكتاب نفس المحاور التي كانت تشغله معروضة في لغة أخرى وباستدلالات ومفاهيم مختلفة.

سنحاول هنا لفت الانتباه إلى بعض التقاطعات، بقطع النظر عن الترتيب الزمني الذي يغدو دون أهمية في هذه الحالات، لأننا نبحث عن تقاطع لا عن اقتباس، فلم يكن عبده يقتبس بقدر ما كان يجد في الخطاب الغربي دعامة لآرائه واطمئناناً إلى أنه على طريق الحداثة.

كان يمكن لعبده أن يوافق تماماً على البرنامج التربوي الذي عرضه سبنسر في كتابه، فهو برنامج يدافع عن رؤية "أداتية" للتربية ويدعو إلى أن تحظى الاهتمامات الأخلاقية بالمقام الأول نظراً إلى أن التربية هي أداة للمحافظة على الانسجام الاجتماعي والنظام العام. وهو يخضع التربية لتصوّر عضوي فيجعلها موزّعة حسب وظائف إنسانية تتطوّر من الفرد إلى العائلة إلى المجتمع إلى الدولة.

هذه المبادئ التي يقيم عليها سبنسر مشروعه التربوي تجد بيسر مقابلاتها في مشاريع عبده لإصلاح التعليم. وكي لا نعيد هنا ما عرضناه في فصل سابق، سنكتفي هنا بمثال واحد يتعلّق بدراسة التاريخ. سبق أن أشرنا إلى أن عبده كان ينظر إلى مادة التاريخ على أنها موجّه للأخلاق، فكان يدعو أن لا يقتصر تدريسها على استعراض الأحداث ولكن أن تتجه إلى إبراز الدروس الأخلاقية لدفع الطلبة إلى اكتساب الفضائل

والمساهمة في إعادة أمجاد الإسلام. هذه النظرة نجدها لدى سبنسر، فهو يكتب مثلاً: «نحن بحاجة إلى معرفة كل الوقائع التي تجعلنا نفهم كيف نشأت الأمة وكيف تنظّمت»، ويتحسّر لكون المدارس لا تهتمّ باستخراج الدروس الأخلاقية من التاريخ[١].

لا شك في أن عبده قد شعر أيضاً بالاتفاق وهو يترجم المقاطع التي كتبها سبنسر حول العلاقة بين الدين والفلسفة، فالفيلسوف الإنجليزي كان يدافع عن الأفكار التالية[٢]:

- العلم يعادي الخرافات لكنه لا يعادي الدين الصحيح. والعالم الحقيقي لا يكون إلاّ مؤمناً.

- الدين والعلم نشاطان متكاملان. ويستمدّ سبنسر من هكسلي مقارنتهما، وهي مقارنة ستصبح مشهورة في الفكر العربي، بتوأمين لا يمكن التفريق بينهما إلاّ بالموت. بل إن سبنسر يذهب إلى حد اعتبار «إهمال العلم عملاً غير ديني».

- الدين والعلم يلتقيان حول اعتبار الكون نظاماً متجانساً، وهذه النظرة هي التي تؤسّس الأخلاق. إن العالم لا يؤمن بالثواب والعقاب اللذين تتحدث عنهما الأديان لكنه يكتشف بالمقابل أن مسايرة نظام الكون تحقّق المصلحة وهي ثواب، ومخالفته تؤدّي إلى الفشل وهو عقاب، ويكتشف أن الكون خاضع إلى قوانين كونية وأن الإنسانية تحقّق مزيداً من الازدهار باستكشافها.

- الإنسان عاجز عن فكّ كل رموز الكون، وبقدر ما تتطوّر معارفه يدرك تعقّد هذه الرموز. فالعلم غير قادر على هتك كل أستار الغيب.

واضح أن كل فكرة من هذه الأفكار توافق إحدى المصادرات الرئيسية لخطاب عبده. فالأولى تدعّم مشروع الإصلاح باعتباره مشروعاً لتنقية الدين من الخرافة، والتشبيه بالتوأمين يرد في **رسالة التوحيد** و**الإسلام والنصرانية**[٣]. أما فكرة النظام الكوني فهي قديمة لدى عبده منذ شرحه على **الدواني** ثم اطلاعه على ابن رشد. كذلك كان عبده موافقاً على اعتبار الأخلاق نظاماً متدرّجاً نحو الكمال، وقد أشرنا سابقاً إلى أنه يهمّش مسألة الثواب والعقاب الحسيين. فكرة عجز العلم عن تجاوز حدود معيّنة هي أيضاً شهادة ثمينة من فيلسوف غربي للدفاع عن العقائد الغيبية.

إن العالِم الحقيقي، يقول سبنسر، هو «ذلك الذي ينطلق من الحقائق السفلى لاستكشاف الحقائق العليا، بل أيضاً لاكتشاف الحقيقة السامية (...). هو ذلك الذي يدرك أن القدرة المطلقة التي لا تمثّل الطبيعة والحياة والفكر إلاّ بعض وجوهها هي

---

(١) *De l'éducation*, Paris, Baillière, 1878, p. 37-38.

(٢) *Ibid.*, pp. 46-49.

(٣) رسالة التوحيد، ص٦؛ الإسلام والنصرانية، ص١٢٠، ١٢٤، إلخ.

قدرة تعلو ليس فقط على إدراكنا ولكن أيضاً على كل إمكانات الإدراك البشري»[1].
كأن سبنسر يتكلّم هنا بلسان الصوفية ويعيد في كلمات متقاربة ما كتبه عبده في **رسالة التوحيد**: «إذا قدّرنا عقل البشر قدره، وجدنا غاية ما ينتهي إليه كماله إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع تحت الإدراك الإنساني حساً كان أو وجداناً أو تعقّلاً، ثم التوصّل بذلك إلى معرفة مناشئها وتحصيل كليات لأنواعها (...). أما الوصول إلى كنه الحقيقة، فمما لا تبلغه قوته لأن اكتناه المركبات إنما هو باكتناه ما تركّبت منه، وذلك ينتهي إلى البسيط الصرف، وهو لا سبيل إلى اكتناهه بالضرورة، وغاية ما يمكن عرفانه منه هو عوارضه وآثاره».

إن التقاطع بين الطرحين يصبح أكثر جلاء إذا نقلنا المصطلحات الأرسطية السينوية التي يستعملها عبده إلى مصطلحات وضعانية:

سبنسر	عبده
حقيقة سفلى	المركّب
حقيقة عليا	البسيط
الحقيقة السامية	البسيط الصرف
القدرة المطلقة	الكنه
وجوه (القدرة)	عوارض ـ آثار

إنّ الأمثلة التي عرضناها تؤكّد اشتراك فكر عبده الديني وفكر سبنسر الوضعاني حول العديد من المصادرات. وهذا الاشتراك جعل عبده يشعر أنه لا يخالف عصره. كما جعله يهتمّ بفكر سبنسر رغم أن فلسفته كانت تختلط لدى البعض بالداروينية. وفي الحملة التي قادها شيوخ الأزهر لحمل عبده على الاستقالة سنة ١٩٠٣، وجّه إليه الشيخ عبد الرحمن الشربيني تهمة تدريس مبادئ سبنسر في الأزهر. وربما كان في هذا الاتهام بعض الحقيقة، فقد يكون عبده استشهد بالفيلسوف في شرحه لـ **رسالة التوحيد**، إذ إن هذه الرسالة تقيم عقيدة النبوة على مبدأ عجز العقل عن الارتقاء إلى بعض أنواع الحقائق، وهذا المبدأ بالذات قد وجد له عبده "سنداً علمياً" لدى سبنسر.

هانوتو ـ كيمون:

في سنة ١٩٠٠ عرّبت الصحيفة المصرية **المؤيّد** مقالاً كان نشره وزير فرنسي سابق

(١) *De l'éducation*, op. cit., p. 49.

للشؤون الخارجية هو غبريال هانوتو[١]. وقد تولّى عبده الردّ على مضمون هذا المقال في سلسلة نُشرت في نفس الصحيفة ثم جُمعت في كتاب مستقل[٢].

كان هانوتو قد اعتبر في مقاله أن فرنسا هي "قوة إسلامية" لا يمكن أن تتجاهل تطوّر الإسلام، وحذّر من أن المسلمين يتّجهون نحو الثورة وأن "الحضارة" لم تؤثر فيهم إلا قليلاً. وسبب ذلك في رأيه هو الإسلام لأنه يمنع التطوّر ويرفض فكرة فصل الدين عن الدولة. وعارض الكاتب طرحين، الأول يدعو إلى هدم الإسلام والثاني إلى الاطمئنان لقابليته الذاتية للتطوّر. وأكّد للمسلمين أن الطريق الوحيدة للتوقي من أوروبا هي الانخراط الكامل في حضارتها، كما فعلت اليابان.

وربما لم يفهم عبده بدقّة الاستنتاجات التي أراد الكاتب الوصول إليها، وعذره في ذلك أنها معروضة بكثير من الغموض. فاتجه إلى الردّ عليه مؤكداً في البداية أنه يردّ دفاعاً عن الدين لا مجادلة في السياسة، وهو يعلم جيداً أن مشكلة الدين لا تنفصل هنا عن قضية الاستعمار وهي مسألة سياسية، لكن الظروف قد ألجأته إلى التقيّة وجعلته يقيم خطابه على الإضمار. فهو يعلم بدون شك أن رفض دعوى دونيّة العرق السامي هو طعن في مرتكز ثقافي للاستعمار وردّ على الدعوة إلى الانخراط في المشروع الحضاري الأوروبي، وإن رفض دعوى سيادة الجبرية والتجسيم في الدين الإسلامي هو دفاع عن صلوحيته في الحاضر، وأن نفيه عن الإسلام معاداة أوروبا هو محاولة لتهيئة الظروف المناسبة للمشروع الإصلاحي بتفادي الدخول في نضال عنيف ضد الاستعمار.

والواقع أن خطاب هانوتو كان يقوم بدوره على الإضمار ودعاواه كانت مزدوجة المعنى: فهو ينكر أن تكون غايته التأثير في آراء المسلمين، لكن عرضه لعوامل النهضة الأوروبية فيه إشارة إلى أنها السبيل الوحيد للنهضة. وعندما يزعم أن الخطر الإسلامي في عهده هو استمرار للحروب الصليبية، فإنه يبرّر الاستعمار بحدث تاريخي سابق للحداثة الأوروبية فيناقض بذلك دفاعه عن مبدأ فصل الدين عن السياسة. أما الحديث عن الجبرية ورفض التطوّر فيمثّل التفسير الاستعماري لرفض المسلمين التحوّل إلى قوى إنتاج في الأسواق الرأسمالية الغازية. يمكن أيضاً اعتبار الربط بين "السامية" والانحطاط تبريراً لسيطرة الأعراق الأوروبية "العليا" على الآخرين.. إلخ.

---

(١) غبريال هانوتو (١٨٥٣ ـ ١٩٤٤) هو كاتب وسياسي فرنسي تولّى العديد من المناصب في إدارة المستعمرات ثم تولّى وزارة الخارجية من ١٨٩٤ إلى ١٨٩٨. وحاول بعد ذلك توجيه السياسة الخارجية لبلده عبر مقالات كان ينشرها في المجلات. من مؤلّفاته **تاريخ الكاردينال دي ريشوليو** (كان متأثراً بهذه الشخصية)، **تاريخ المستعمرات الفرنسية**؛ **تاريخ الأمة المصرية** (بالاشتراك)، .. إلخ.

(٢) حول ظروف هذه المجادلة راجع: **تاريخ**، ١، ص٧٩٨ ـ ٨٠٤. وحول نصوصها راجع: **تاريخ**، ٢، ص٤٠١ ـ ٤٦٨.

هناك أمران جديران بالاهتمام في هذا الجدل:

أولاً: إن هانوتو قد عرض على مسامع المسلمين خطاباً جديداً. لقد جاءه صحافي من النشرة الفرنسية لـ **الأهرام** يذكّره بمبادئ الثورة الفرنسية ومنها حق الشعوب في تقرير المصير، فما كان من هانوتو إلاّ أن أجاب صراحة مخاطبه بأن أوروبا قد تجاوزت مرحلة الإيمان بتلك المبادئ وذلك منذ دخولها حلبة المنافسة الاستعمارية. لقد كان هانوتو رجل سياسة لكنه كان أيضاً مثقفاً ومؤرّخاً وكان مقتنعاً بأن الاستعمار هو مهمة حضارية سامية، فلم ير داعياً أن يخادع المسلمين بالمبادئ الجوفاء والكلام المعسول. وهكذا فاجأ موقفه "الحداثيين"، أمثال الصحفي الذي جاءه مستجوباً، لكنه أفاد عبده من أحد الوجوه، ذلك أنه دعّم يقينه في أن لا سبيل إلى الاعتماد على أوروبا وأن النهضة الإسلامية لا تتحقّق إلاّ بأسلحة ذاتية أهمها الدين.

ثانياً: فهم عبده من مقال هانوتو أنه يدعو إلى تدمير الإسلام وإبادة أهله فانطلق يردّ عليه بقسوة. والواقع أننا هنا أمام مثال آخر من سوء التفاهم سببه... استعمال "المزدوجين"! لقد سخر هانوتو من كتاب وضعه عنصري فرنسي يدعى كيمون[1]، فنقل منه عبارة على سبيل الاستهزاء، لكن المترجم أو عبده نفسه لم يكن يفهم معنى المزدوجين فظن أن العبارة لهانوتو أو أنه أوردها على سبيل الاستشهاد والتدعيم!

ومهما يكن الأمر، فإن تلك فرصة مكنت عبده من الاطلاع على الأطروحات الغربية الأكثر عنصرية، ونتيجة لما فهمه وما أساء فهمه فإنه اندفع بدوره إلى مواقف أكثر تجذّراً.

فرح أنطون:

عرضنا في فصل سابق ظروف المجادلة التي جمعت بين عبده وأنطون، ونهتمّ هنا بتحليل بعض ما نقلته من أفكار غربية، وكذلك بتبيان اختلاف استراتيجيات التقبّل بين المتجادلين. فكيف تحوّل الخلاف حول بعض الآراء الفلسفية لابن رشد إلى جدل حادّ حول العلمانية؟

---

(١) "كيمون" هو اسم مستعار لكاتب عنصري فرنسي اشتهر بحملاته ضد اليهود والعرب ودعوته إلى إبادة هذين العرقين. وفي كتابه **باتولوجيا الإسلام** الذي أورد منه هانوتو الفقرة المذكورة نجده يعتبر أن العلم لا يمكن أن يتحدّث عن المسلمين إلا باعتبارهم نوعاً من الحيوانات الوحشية وأن أفضل وسيلة لتدميرهم هي أن تتحالف بريطانيا وفرنسا وروسيا لهدم مكّة ونقل رفات النبي محمد إلى متحف اللوفر. ويجدر عدم الاستهانة بهذه الآراء لأنها وجدت صدى لدى بعض الكتّاب المشهورين مثل هانوتو ورينان. راجع: Kimon, *La pathologie de l'Islam et les moyens de la détruire*, Paris, 1897.

إن هذه المجادلة هي من أهم مجادلات الفكر العربي الحديث، فهي تطرح صراحة قضية العلمانية وإن اتخذت ابن رشد تعلّة لها. فقد نشر أنطون مقالاً حول الفيلسوف الأندلسي في قسم من مجلّته كان مخصصاً للتعريف بكبار الشخصيات التاريخية. والغريب أن يثير حوله الجدل عندما اختار لأول مرة أن تكون الشخصية عربية! يتعيّن إذن البحث عن الدلالات العميقة لهكذا اختيار: لقد قدّمت محنة ابن رشد على أنها نموذج لمصير العلم في مجتمع ديني، أما فكره فقد عرض منه ما يمكن أن يفهم على أنه نقد للفكر الديني السائد.

هل كان أنطون واعياً في البداية بهذه الدلالات؟ قد يكون الجواب بالنفي. بل إن القارئ المعاصر قد يقرأ مقاله دون أن يجد فيه ما يصدم الشعور الديني(١). لكن القارئ في بداية القرن كان يعتبر ابن رشد رمزاً دينياً لا يحقّ لغير علماء الدين الحديث عنه، فمجرد أن يخوض في شأنه أنطون أمرٌ مرفوض.

إن قراءة أنطون لابن رشد تعيد إلى حدّ كبير قراءة رينان، لذلك صدمت عبده لأمر آخر هو أنها عرضت العلم والدين على أنهما منظومتان مختلفتان، وعرضت الحداثة على أنها فصل بينهما وليست جمعاً. لقد أكد أنطون التعارض بين مفاهيم هي ذاتها التي كان عبده يحاول التوفيق بينها:

أولاً، العليّة، أو النظرة الفلسفية والنظرة اللاهوتية إلى الكون. يرى أنطون أن هناك نظرتين ممكنتين إلى الكون، الأولى تسلّم بأنه خلق إلهي أزلي، والثانية تعتبره نتيجة تحوّلات يمكن تفسيرها حسب قوانين العليّة.

وقد تمسّك كل علماء الأديان بالنظرة الأولى، فيما كان ابن رشد ومجموع الفلاسفة يدافعون عن الثانية. وتصطدم الأولى حسب أنطون بمبدأ العليّة الذي هو مبدأ أساسي في العلم وتعجز عن تفسير علم الإله بدقائق الكون إذا ما تعالى بذاته عن التغيّر. ونظراً إلى أنه لا سبيل إلى حلّ هذا الإشكال، فإنه يتوجّب اتباع رأي ابن رشد الداعي إلى التمييز بين الممارسة العلمية والممارسة الدينية، وإلى اعتبار أن العلم ميدانه العقل والاستدلال والدين ميدانه الإيمان والتقليد.

من الطبيعي أن يرفض عبده هذا الاستنتاج، فقد كان يظن أنه قدّم الحلول المناسبة لتحقيق التجانس بين العلم والدين والإيمان والعقل. لكن ينبغي الانتباه إلى أن عبده لم يكن يرفض في قرارة نفسه الكثير من الأطروحات الرشدية (أو المنسوبة إلى ابن رشد)، فقد اقترب من بعضها في كتبه الكلامية وذلك مثل قِدَم المادة (قِدَم العالم)،

---

(١) يجدر التمييز بين المقال الصادر في مجلّة **الجامعة** والتحليل الأكثر جرأة الذي نشر بعد ذلك في كتاب عنوانه **ابن رشد وفلسفته**. كذلك يجدر التمييز بين ردّ عبده الأول المنشور تحت عنوان «دفع وهم عن فلسفة ابن رشد» والردود الموالية التي جُمعت في كتاب **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**.

وخلود النفس دون الجسد، وعلم الله بالكليات دون الجزئيات. لكن ما لم يكن مستعداً بتاتاً لقبوله هو أن تطرح هذه الآراء من منظور ماديّ للكون. فابن رشد لم يكن في رأي عبده إلاّ "فيلسوفاً إلهياً" مثل أستاذه أرسطو، حسب تقسيم العرب قديماً الفلاسفة إلى "إلهيين" و"طبيعيين".

كما لم يكن عبده مستعداً لتحويل الجدل الفلسفي إلى نقاش عام بين الجمهور ينشر على صفحات الجرائد. ثم إن لقبه الرسمي، مفتي الديار المصرية، كان يحدّ من قدرته على الدخول في غير ما هو متعارف عليه بين الناس. وإذا كان أنطون يكتب تحت الضغط لأنه يخشى ردّ فعل الرأي العام الإسلامي، فإن عبده لم يكن بدوره طليقاً من هذا الضغط لأنه كان أيضاً في صراع مع المحافظين الذين يُشهّرون به في كل المناسبات لحمله على الاستقالة من مجلس إدارة الأزهر وإفتاء المملكة. وهكذا فإن أول مجادلة عربية حول العلمانية كانت واقعة تحت تحكيم المحافظين وضغطهم. تضاف أسباب أخرى عديدة لسوء التفاهم، مثل اختلاف الزاوية التي ينظر منها إلى الإسلام، فهي في خطاب عبده زاوية المثل، وهي في خطاب أنطون زاوية الوقائع، الأول يتحدث عما ينبغي أن يكون والثاني عما كان وما هو كائن.

ثانياً، من "صاحب الامتياز" في الحديث عن ابن رشد؟ من يمثّل السلطة الفكرية في المجتمع؟ إن التعارض الأساسي بين عبده وأنطون يتجاوز في رأينا المسائل "الفلسفية" ويتمحور حول قضية الدور الاجتماعي لحامل المعرفة. يمثّل ابن رشد في العقل الإسلامي رمزاً دينياً لا يحق لغير علماء الدين الحديث عنه، أما من وجهة نظر تاريخية فهو شخصية يحق لكل من ألمّ بقواعد التاريخ البحث فيها. إن التعارض بين عبده وأنطون هو أيضاً تعارض بين حامل المعرفة القديمة وحامل المعرفة الجديدة الذي يأتي لينافس الأول دوره في المجتمع. يضاف إلى هذا أن المرجعية التاريخية لأنطون هي مرجعية غربية مزعجة، فهي بالذات مرجعية رينان صاحب كتاب **ابن رشد والرشدية**[1].

ينطلق أنطون من نفس الفكرة التي انطلق منها رينان: لقد أُتلفت كتب الفيلسوف الأندلسي أو ضاعت أو أُهملت في العالم الإسلامي بينما حظيت باهتمام كبير في العالم الأوروبي، فلا مناص أمام المؤرّخ من دراسة ابن رشد اعتماداً على نصوص الرشدية اللاتينية. شرط دراسة ابن رشد لن يكون حينئذ الانتماء إلى سلك علماء الدين ولكن إتقان اللاتينية. وبما أن أنطون نفسه لم يكن يتقنها فهو سيضيّق الشرط أكثر فيجعل من الضروري اعتماد أبحاث المستشرقين وبصفة خاصة كتاب رينان المذكور.

إن هذا الشرط سيفهمه عبده على أنه إقصاء له، فلا هو عالم باللاتينية ولا هو

---

(١) *Averroès et l'Averroïsme. Essai historique*, Paris, Calmann Lévy, 1: 1852.

مطلع على دراسات المستشرقين. فإقصاؤه لأنطون من أحقيّة الحديث عن ابن رشد سيكون بمدى ما يشعر به هو نفسه من خطر الإقصاء. على أنه لا بد من الإقرار بأن رأي أنطون لا يخلو من تبسيط وأن تعامله مع كتاب رينان كان خالياً من الروح النقدية، بل إنه كان يعيد أفكاراً لرينان كتبها سنة ١٨٥٢ وتراجع عن بعضها بعد ذلك، مثل تضخيم التناقض بين العلم والدين والتمسك بنظرة ميكانيكية للعليّة والانخراط في مصادرات المركزية الأوروبية. فلقد كتب رينان أطروحته في ذروة الإيمان بمستقبل العلم، عندما كان يرى التاريخ صراعاً أبدياً بين العلم والجهل انتهى في العصر الحديث بانتصار الأول انتصاراً نهائياً. ولأن هذا الانتصار قد تحقق في أوروبا فقد كان رينان يسعى إلى توجيه كل العناصر الإيجابية إليها، فلم يكن مهتماً بابن رشد قدر اهتمامه بالرشدية اللاتينية التي مثّلت في رأيه بداية تحرّر الفكر. ولم يتفطّن أنطون إلى الغايات المضمرة والأخطاء التاريخية فكان يعيد الكلام على علاته، بل كان في بعض المواضع أكثر تشدّداً من رينان في مواقفه وأكثر تبسيطاً في رؤية التحوّلات التاريخية. لعله لم يتأمل جيداً هذا الاعتراف الذي كتبه رينان نفسه: «لا يحمل النص إلاّ دلالة واحدة في رأي فقيه اللغة، أما العقل البشري فهو قد يعلّق على نفس النص كل آماله وأوهامه. ولأن حاجاته متجدّدة باستمرار، فإن التفسيرات الدقيقة التي يقدّمها فقيه اللغة لا تلبّي رغباته (. . .). لا يبدع الإنسان شيئاً بنصوص يفهمها حق الفهم»[١].

الإبداع لا الفهم، هذا ما كان يريده رينان وأنطون، لكن المشكل يتمثل في أن الثاني لم يكن إلاّ معيداً للإطار الأيديولوجي الذي صاغه الأول، دون تساؤل عن مدى إيفائه بحاجاته هو. ومع ذلك فإن بين الكاتبين جامعاً هو الإيمان القوي بمستقبل العلم والتطلّع نحو المستقبل، وقد عمل كلاهما بشجاعة كبرى لنشر أفكار التقدّم بين المعاصرين.

ثالثاً، التسامح، هل هو مبدأ إسلامي أم علماني؟ في ردّه على عبده الذي اعتبر التسامح مبدأ إسلامياً يلاحظ أنطون أن اللفظ نفسه لا وجود له في النصوص القديمة. وهو يعتبر أن هذا المفهوم شديد الصلة بالعلمانية. وإذا أمكن أن يتعايش الدين والعلم فلا يكون ذلك إلاّ ضمن المجتمع العلماني القائم على التسامح[٢]. كما يرفض التسليم بخصوصية إسلامية في هذا المجال ويعتبر أن الأديان كلها لم تقبل مبدأ التسامح عن طيب خاطر، ويؤكّد أن من مصلحة المسلمين أن يقبلوا بدورهم فكرة فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية حتى يتطوّر لديهم العلم وتختفي الصراعات المذهبية. والسلطة الدينية لا تكون من طبعها متسامحة لأنها تعتقد أنها تمسك بالحقيقة وأن من

---

(١) *Ibid.*, p. 433.

(٢) ابن رشد وفلسفته، ص٢٤٦.

واجبها نشرها بين الناس. أما السلطة بالمعنى الحديث فهي تتعالى عن الاختلافات العقائدية وتضمن لكل شخص حرية الاختيار(١).

الواقع أن المجادلة بين عبده وأنطون تكشف تعارضاً جوهرياً بين خطابين في طور النشأة. لم يكن لابن رشد أهمية كبرى في هذا الجدل، والمسلمون قد أهملوه على كل حال منذ قرون فلم يكن رمزاً دينياً بالقيمة التي تفسّر كل هذا الصخب الذي دار حول اسمه. إن الرهان الرئيسي إنما يتمثّل في أن أنطون كان يسعى إلى فتح فضاء فكري جديد وانتزاع ابن رشد من تاريخ "الطبقات" والمذاهب الكلامية. إن هذا المسعى يدخل حتماً اضطراباً خطيراً على النظام التقليدي للمعرفة. وقد كان رشيد رضا صريحاً عندما اعترض من حيث المبدأ على أن يتحدّث عن ابن رشد كاتب لا ينتمي إلى سلك علماء الدين(٢). وإذا كان بدوره لا ينتمي رسمياً إلى هذا السلك، فإن مسارعته بالذود عن "الإسلام" هو إجراء يقصد منه الحصول على شرعية عالم الدين المتّبع، وهو في الآن ذاته إخزاء للعلماء الرسميين الذين تخلّفوا عن هذا الجدل أو عجزوا عنه.

أما عبده فكان يتمتّع رسمياً بشرعية رجل الدين المتّبع لكنه كان يسعى، مثل رضا، إلى إخزاء العلماء المحافظين. إنه لا يدافع فقط عن حقّه في تفسير ابن رشد للمسلمين ولكنه يطعن في هذا الحق بالنسبة إلى طرفين مقابلين: المثقّف ثقافة غربية بحتة والمثقّف ثقافة دينية ضيّقة. وقد كانت مجادلته مع أنطون ترتكز على كثير من سوء الفهم، فهو لم يكن يفهم المصطلحات الجديدة بل لم يكن قادراً على تمثّلها أصلاً فلم يكن يرى في أنطون إلاّ مسيحياً هاجم الإسلام فردّ عليه متوسلاً بالآليات القديمة في الردّ على النصارى.

من جهته كان أنطون ينقل بسذاجة مصادرات خطاب مثقل بالأيديولوجيا الوضعانية غير قابل لتعدّد الأبعاد لدى الإنسان وفي المجتمع، ويمكن الإشارة بصفة خاصة إلى مواطن القصور التالية:

ـ البُعد التاريخي: اكتفى أنطون باستعادة تصوّرات رينان الضيقة واعتقد مثله أن قطب التاريخ هو صراع بين الدين والعلم. لقد كتب شارني عن رينان أنه: «درس الرشدية أكثر من دراسته ابن رشد، وذلك حتى يدرك تطوُّر الفكر الغربي وتحوّله من العقائدية إلى النقد. لكن في هذه المرحلة الصعبة من شبابه، مرحلة فقدان الإيمان الديني، لعله كان يشعر بالحاجة إلى أن يتأكّد عبر التاريخ أن مصير العقل البشري هو نفس إيمانه الجديد»(٣). إن هذا الوصف النفسي يصحّ تماماً على أنطون.

(١) المرجع نفسه، ص٢٤٩.
(٢) تاريخ، ١، ص٨١١.
(٣) Charnay, *Les contre-orients ou comment penser l'autre selon soi*, op. cit., p. 142.

كانت هناك أيضاً حالة نفسية من الصنف ذاته تدفع عبده إلى الإيمان بمسار آخر للعقل البشري. إن العلمانية لا تمثّل في رأيه حتمية تاريخية ولكن عقاب حلّ بالديانة المسيحية لأنها عارضت العلم واضطهدت العلماء. ولتجنيب الإسلام نفس المصير لا بد من تجنّب مصادمة العلم وإثبات أنه لم يضطهد العلماء في تاريخه، أي بعبارة أخرى لا بد من إثبات أن "الماضي" و"المستقبل" اللذين يعرضهما رينان وأنطون لا يتعلّقان بكل الإنسانية ولكن فقط بأوروبا.

- البُعد السوسيولوجي: يشترك عبده وأنطون في التطلّع إلى نهضة الشرق، وكلاهما يقرّ بأن عقيدة الجبر عائق لهذه النهضة. لكن إذا كان عبده يرغب في التصدّي للعوائق تحت شعار العودة إلى الدين الصحيح ومفهوم "السنن" القرآني، فإن شعار أنطون هو العلم ومبدأ العليّة. لكن أليس التقابل محصوراً هنا بين نخبة حضرية ذات تراث مكتوب تنظر إلى العالم على أنه كل متجانس؟ هل كانت تلك نظرة كل "الأمّة" المراد إصلاحها، أي مجموع التشكّلات الاجتماعية الموصوفة بالانحطاط والتي لم تكن تشترك في هذا التراث المكتوب؟ لا أحد يهتمّ بفهم منطق التصوّرات "العاميّة" التي لا تبحث بالضرورة عن تجانس صوري لأنها لا تنطلق من تراث مكتوب. ومع ذلك فقد كان الجدل بين الدين والفلسفة يدور باسم الدفاع عن مصالح هذه "الأمّة".

من منظور سوسيولوجي، يمثّل خطاب عبده محاولة للإبقاء على الامتيازات التي يتمتع بها المثقفون التقليديون. أما من منظور معرفي فهو خطاب قادر على إرباك الوعي التقليدي أكثر من قدرته على إرباك الوعي الجديد. بالمقابل يمثّل خطاب أنطون من الناحية السوسيولوجية دفاعاً عن مستقبل الطبقة الجديدة للمثقفين العصريين، إلاّ أن المفارقة تتمثّل في أن هذه الطبقة كانت تشعر بالارتياح إلى عبده أكثر من الشعور بالحاجة إلى أنطون، لأن عبده كان مفتياً مستنيراً يوفّر لها الغطاء الديني لمشاريعها في التحديث الإداري، بينما يعقّد أنطون قضية التحديث بأن يحولها من الإدارة إلى الفلسفة ويلبسها ثوباً مأسوياً ويكشف صراحة عن تهديدها لمصالح التقليديين.

لقد كان كل من عبده وأنطون ضحية تناقض بين موقفه الفكري ووضعه الاجتماعي. ولعل الفكر العربي لم يتقدّم إلى يومنا هذا حول قضيّة العلمانية لأنه لا يزال يعيش نفس المفارقة: ليس هناك مجموعات جديدة قادرة على تبني إحدى الرؤيتين، لذلك فإن القوى التقليدية تنجح غالباً في توظيف خطاب الإصلاح وخطاب التحديث معاً لمصالحها الآنية دون أن تحقق إصلاحاً ولا تحديثاً.

- البُعد السيكولوجي: كان أنطون يتحدّث عن عقيدة القدر وكأنها مذهب فلسفي انتظم على أسس منطقية أو أن عامة المسلمين اختاروا عقائدهم بعد تمحيص مقالات المذاهب، فهو قد أهمل تماماً الجانب السيكولوجي في تبني العقائد: لقد كانت عقيدة

القدر ضرورة نفسية تستمد قوتها من شدة الحاجة إليها لا من متانة الاستدلال عليها. لهذا السبب فشلت كل احتياطاته لتجنّب الاصطدام بشعور القارئ العادي. لقد كان هذا القارئ يعيش تمزقاً نفسياً بين شعوره بالانتماء إلى خير أمة أخرجت للناس وحقيقة وضعه الحياتي. فهو بحاجة إلى المحافظة على التوازن بأن يعتقد أن القدر لا مردّ له وأن سعادته ستكون في غير هذا العالم وأن وضعه المقلوب هو علامة نهاية الزمان، . . إلخ. هذه كانت "حجّته"، وليس البحث النظري في مبدأ العليّة. إن إهمال أنطون لهذا البعد يؤدّي ضرورة إلى قطع جسور الحوار مع المسلمين العاديين (قرّاء مجلّته مثلاً).

- البُعد الميثولوجي/الرمزي: بمحاولته إثبات التناقض بين العليّة والقدر انطلاقاً من استدلالات منطقيّة، أسقط أنطون على الخطاب الديني طرق استدلال هي ليست من صلبه. إن الخطاب الديني لا ينظر إلى مسألة التجانس على أنها مسألة منطقية. وهو يعتبر أن الإله لا مبدأ العلية هو النقيض لاضطراب الكون. إن القدر هو افتراض العقل الديني للتخلّص من هاجس الخواء، والعليّة هي افتراض العقل العلمي. ولا يمكن تحكيم أحد العقلين في الآخر دون مراعاة اختلاف المرجعية المعرفية.

هذه أبعادٌ أربعة كانت تصورات أنطون بشأنها شديدة الضيق، بحكم تأثره بالوضعانية العلموية السائدة في الفكر الأوروبي في عصره؛ وقد جعلت هذه التصورات خطابه منغلقاً حول مصادرات كان الفكر الأوروبي نفسه قد بدأ يتجاوزها.

خاتمة

١ ـ التأويل الإقصائي والتأويل الإدماجي

لقد أبرزنا من خلال هذه القراءة الجديدة للخطاب الإصلاحي لمحمد عبده أن جوهر المشروع الذي قدّمه الأستاذ الإمام لا يعدو أن يكون محاولة للاستفادة من كل الإمكانات التي يسمح بها النظام التأويلي القديم قصد استئناس الواقع المعاصر. لم «يوسّع سماحة الإسلام بما لا تتّسع له النصوص»، كما قال سليمان دنيا، بل وسّع السياج التأويلي السنّي بما تتّسع له مئات المواقف الفكرية والأيديولوجية التي شكّلت التراث الإسلامي: «إن الألفاظ لا تفيد اليقين بمدلولاتها لكثرة تطرّق الاحتمال، فلا سبيل إلاّ إلى الاستدلال (. . .) وإذا صحّ التأويل للبرهان في شيء صحّ في بقيّة الأشياء، حيث لا فرق بين برهان وبرهان ولفظ ولفظ (. . .). وليس كل محقّ في قضية محقاً في أخرى، بل قد يحق في أمر ويخطئ في آخر». هكذا قال محمد عبده[1].

لكنّ التراث يظلّ في ذهن عبده ما كان يعرفه من التراث، وعندما حاولنا التحقيق في مسألة تأثّره بالمعتزلة وجدنا أن فرص الالتقاء ضئيلة، وهذه نتيجة منتظرة كون القول المعتزلي قد أُقصي مبكّراً من دائرة التأويل الممكنة، مع ذلك تواصلت بعض آراء المعتزلة في صور متخفّية، في التفسير القرآني بفضل **كشاف** الزمخشري (ت٥٣٨هـ) الذي أعيا أهل السنة أمره إلى أن اعترفوا به مصدراً لا مناص من اعتماده، في أصول الفقه حيث مثّل **المعتمد** للبصري (ت٤٦٣هـ) أحد المراجع المؤسسة، في الكلام الشيعي الذي احتضن الاعتزال في العهد البويهي، في كتب الردود والنقائض التي نقلت آراء المعتزلة قبل إدانتها، . . إلخ.

يتّضح من هذا المثال أن مسالك التأويل وعرة معقّدة: ليس هناك نص وقارئ بل شبكة معقّدة من المواصلات بين هذا وذاك. تلك هي الصورة الحقيقية للتفكير "من داخل التراث" وبأدوات التأويل القديم.

لقد ساد الاعتقاد طويلاً أن الثقافة العربية الإسلامية دخلت منذ القرن الخامس

---

(١) الحاشية على شرح الدواني، ص٢٤.

الهجري/ الحادي عشر الميلادي عصر الانحطاط الموسوم بتوقّف الإبداع وسيطرة الترديد والتكرار. وقد يجعل البعض أبا حامد الغزالي رمز هذا التحوّل ويحمّله مسؤولية أحداث ثلاثة هي القضاء على الفلسفة، وإخضاع علم الكلام وأصول الفقه للمنطق الأرسطي، والحط من دور العقل بنشر التصوف. ويمضي البعض أبعد من ذلك فيقرن هذا الوضع الثقافي بالظروف السياسية التي عاشها العالم الإسلامي آنذاك، خاصة بداية الحروب الصليبية وفقدان المسلمين بعض المناطق في الشام منها القدس وانحلال إمبراطوريتهم الموحّدة.

أما سقوط الخلافة عندما اقتحم هولاكو بغداد سنة ١٢٥٨/٦٥٦م وقتل المعتصم آخر الخلفاء العباسيين فيكاد يعتبر بالإجماع سقوطاً نهائياً لتلك الثقافة التي تحوّلت كلياً إلى كتابة الموسوعات لمجرد المحافظة على تراث القرون السابقة أو ما بقي منه. ويجعل البعض عبد الرحمن بن خلدون شاهداً على الفترة الانتقالية بقراءته المتشائمة للتاريخ وتسليمه بانتهاء أدوار الحضارة العربية.

إن قراءتنا لنصوص عبده تدفع إلى التشكيك في هذه الصورة. فهي صورة مختزلة، بل مشوّهة للتاريخ الثقافي العربي الإسلامي. تفترض هذه الصورة **أولاً** أن مركز الحضارة العربية الإسلامية لا يكون إلاّ بغداد أو القاهرة أو دمشق. مع أن هذه الحضارة تتميّز أساساً بأنها حضارة لامركزية. فالثقافة ازدهرت في الأندلس والمغرب بعد القرن ٥هـ/ ١١م مع ابن باجة (ت٥٣٣هـ/ ١١٣٨م) وابن طفيل (ت٥٧١هـ/ ١١٨٥م) وابن رشد (ت٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) وابن عربي وغيرهم. وعندما كان المشرق يئنّ تحت ضربات المغول كان بلاط المرينيّين في فاس يحتضن أعلاماً كباراً مثل ابن خلدون وابن الخطيب (ت٧٧٦هـ) وابن بطوطة (ت٧٧٩هـ). ولم تسقط فلسفة ابن عربي بسقوط إشبيلية بل انتقلت إلى المشرق لتؤسّس فلسفة إشراقية أثبتت أعمال هنري كوربان الرائعة أنها ظلّت حيّة إلى بداية العصر الحديث. لم تكن الثقافة مجموعة من الظواهر المحلية، لأن المثقّف كان مستعداً دوماً للرحيل متهيّئاً للانتقال من المشرق إلى المغرب أو من المغرب إلى المشرق بحسب الظروف والأحوال، فإذا لم ينتقل بنفسه انتقلت أفكاره بفضل تلاميذه وكتبه. وهي تفترض **ثانياً** أن الثقافة العربية الإسلامية ثقافة ترعرعت في ظل الدولة فلا تنمو بعد سقوطها، فتعمّم الوضع الفريد الذي مثّله المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ/ ٨١٣ ـ ٨٣٣م) على كامل فترات تاريخها، مع أن هذه الثقافة لئن استفادت من دولة الخلافة في بعض العهود النيّرة فقد كانت أيضاً قادرة على التطوّر بمعزل عنها، معتمدة نظام الوقف أو تنافس أمراء الحرب المحليّين على استقدام كبار العلماء إلى بلاطاتهم، . . إلخ. وتقدّم رحلة ابن بطوطة مثلاً وصفاً حياً للواقع الثقافي في عصر يصنّف عادة في مرحلة الانحطاط، فهي تشهد أن عالِماً مسلماً كان يمكن أن ينتقل من طنجة إلى الصين فيجد في كل مدينة، بل في كل قرية وثغر، من يستقبله ويعيله من

الفقهاء أو الصوفية. فالغزو المغولي الذي أسقط الدولة المركزية وحوّل العالم الإسلامي كيانات سياسية متناثرة قد ساهم أيضاً في الرفع من مكانة المؤسسات الثقافية واستقلالها فأصبحت الملجأ الروحي في عصر عمّ فيه الاضطراب السياسي، كما أسهم في تحقيق الاختلاط والتفاعل بين كل التيارات الفكرية والعقدية. علماً بأن الدول الكبرى التي ظهرت قبل الغزو المغولي أو بعده لم تكن دولاً مركزية تماماً ولم تقم فيها ثقافة واحدة موحّدة وإن شجّعت السلطات السياسية غالباً تيارات على حساب أخرى. لذلك ظلت حرّان وبغداد والإسكندرية فضاء للتلاقح الثقافي المتنوع في أوج ازدهار الدولة العباسية. تماماً كما لم تقض الدول الكبرى التي قامت بعد الغزو المغولي، مثل الدولة العثمانية والدولة الصفوية، على التعددية الفكرية وإن ساندت نمطاً معيّناً من الثقافة الإسلامية. وفي كل الحالات كانت الممارسة الثقافية القديمة مفتوحة بطبعها على الاختلاف، قابلة في ذاتها التعدّد بحكم تعدّد الأمم والأعراق المساهمة فيها.

الواقع أن الخارطة المعقّدة للثقافة العربية الإسلامية اختُزلت اختزالاً مسيئاً عندما قسّم التاريخ إلى قسمين: العصر الذهبي وعصر الانحطاط، واتجهت الدراسات إلى إعادة رسم معالم العصر الأول دون الثاني. فنحن اليوم نقرأ التراث بالقفز على الفترة الثانية فكأن التاريخ قد توقّف أثناءها. أما جيل عبده فكان يقرأ تراث العصر الأول من خلال تراث العصر الثاني، وهذا هو الفارق الأساسي. قراءتنا اليوم قراءة فيلولوجية لأنها تقوم على تمثّل ذلك العصر من خلال النصوص التي نعتبرها ممثلة له وقد فصلت عن شروحها وحواشيها. أما قراءة جيل عبده فهي قراءة تأويلية. مثال ذلك أن عبده كان كثيراً ما يقرّر حقيقة مذهب الأشعري في المسائل الكلامية لكن يتّضح من كتاباته أنه لم يطّلع على أي أثر لرأس المدرسة الكلامية السنية، بل كان "يحقّق" مذهبه من خلال مناقشة شرّاحه وأعلام مدرسته بعده مثل الشهرستاني والإيجي والجرجاني.. إلخ. وقد أشرنا سابقاً إلى أن العلاقة لم تكن بين نص وقارئ بل بين متأوّل أخير وسلسلة تأويلية. فلما انتشرت الفيلولوجيا بيننا اتجهنا إلى تحديد النص الأشعري وفصله عن متأوليه، فهذه قراءة معاصرة يتعيّن عدم إسقاطها على الوضع التأويلي القديم.

المسالك إلى التراث لدى عبده كانت مختلفة عن مسالكنا. فإذا أردنا أن نعيد رسم تلك المسالك فذاك يفرض أن نعيد الاعتبار إلى أدبيات الشروح والحواشي التي ساد الاعتقاد طويلاً أنها مجرّد تكرار وترديد. الشرح هو انخراط في شبكة تأويلية معيّنة، والعلاقة بين الشارح والنص المشروح هي غير العلاقة بين الباحث حديثاً والنص المدروس، الأولى علاقة انخراط أما الثانية فمجرد معالجة تقنية للنص. اختيار النص المشروح هو إذن عمل ذو دلالة بالغة لأنه يعني تسجيل ذاك الانخراط. لكنه أيضاً اكتساب لشرعية القول وتمكن من فسحة الإبداع، إذ إن التعبير عن الرأي الجديد ممكن

دوماً بالعودة إلى ما طوي من المواقف القديمة، بل اختلاقها عند الضرورة. لا يقول الشارح إنه يبتدع رأياً جديداً بل يقول إنه يشرح النص أفضل من غيره فيضحي رأيه بذلك مسموعاً. ومقابل هذا التنازل يصبح قوله جزءاً من النص المشروح، وهو نص مفتوح، فيستفيد من شهرته وصيته وتتلاقفه الأيدي شرقاً وغرباً في مؤسسات تعليمية قائمة على تجميع الشروح للنصوص والترجيح بينها.

والشرح إلغاء للمسافة الزمنية والمكانية، وهو النقيض للوعي الحديث بتاريخية النص وترسيخ لشعور التواصل الثقافي وتأسيس لعالم ذهني يجتمع فيه المتأولون للتخاصم المبدع حول التأويل الصحيح. الشرح بهذا المعنى لا يقبل الإقصاء لأن كل قول قابل أن يناقش كما لا يقبل التعيير الخارجي لأنه يلغي عالم ما وراء النص. فعندما تكون الألوهية مثلاً موضوع البحث يتساوى في المساهمة الفيلسوف الإغريقي والإمام الشيعي والعالِم السني، بل أيضاً من طعن في ديانته ولم يكن من بد للاعتراف بعلمه (والأسماء في هذا المجال كثيرة: أبو بكر الباقلاني المتّهم باعتناق مذهب الخرمية، نصير الدين الطوسي الذي كان عون هولاكو على المسلمين، عبد الرحمن الإيجي الذي عاش حياة لهو، . . إلخ، كل هؤلاء أصبحوا مراجع التأويل الكبرى). كما تسقط الفواصل بين المذاهب إذا ما وقع الاجتماع حول النص، فقد يقدّم السني قول الطوسي الشيعي في شرحه لنص **الإشارات والتنبيهات**، أو يقدّم الشيعي قول السنّي فخر الدين الرازي في شرحه لنفس النصّ، بل لا يكاد يبين الانتماء المذهبي في الكثير من الشروح.

كما يتعيّن أن نعيد الاعتبار إلى الجغرافية الثقافية للعالم الإسلامي. منذ الغزو المغولي أصبحت المنطقة الفارسية والهندية مركزاً هاماً للإبداع الثقافي، لذلك فإن طريق عبده إلى التراث لم تمر مباشرة من القاهرة إلى بغداد المأمون بل عرّجت على طوس وشيراز وسيراف وكرمان وإستنبول ودهلي وحيدرأباد الدكن، وكلّها كانت مراكز كبرى لثقافة الشروح والحواشي والموسوعات، وهي اليوم غائبة عن تاريخنا الثقافي بسبب انفصال العالم العربي في تاريخه المعاصر عن إيران وتركيا والجمهوريات الإسلامية في آسيا والإسلام الهندي والأفغاني. يضاف إلى ذلك التقسيم الذي أشرنا إليه ("ازدهار/ انحطاط") وتصنيف هذه المراكز في الخانة الثانية.

ومن الأكيد أن جمال الدين الأفغاني اضطلع بدور كبير في إعادة فتح هذه المسالك للباحثين في التراث عن إجابات يستأنسون بها العالم الحديث، بل يمثّل الأفغاني آخر الشخصيات العظمى التي أنتجتها تلك المراكز وهو أيضاً الحامل للوائها وتراثها، حط بمصر سنة ١٨٧١ وفي متاعه عشرات المخطوطات لثقافة كانت قد نضبت في العالم العربي، وعنه استنسخها عبده ومعه دخل عالماً ذهنياً جديداً مختلفاً عن السنية

العربية المنغلقة. وليس معنى هذا أن الأفغاني كان شيعياً وأنه أثّر في عبده بتشيّعه[1]، ذلك أن الانفصال الحادّ بين الثقافتين الشيعية والسنية هو خصيص بالعالم العربي، أما في المنطقة التي نشير إليها فقد اختلطت الثقافتان اختلاطاً يصعب معه الفصل الواضح بينهما.

المتابعة الدقيقة لهذه المسالك انتهت بنا إلى اكتشاف أساسي هو أن عبده لم يكن سلفياً بل سينوياً إشراقياً، مرجعيته الرئيسية لم تكن ابن تيمية بل ابن سينا كما شرحه "الأعاجم". فمثلما يجدر التمييز بين الرشدية العربية والرشدية اللاتينية، يجدر التمييز بين سينوية عربية وسينوية "عجمية"، الثانية أكثر جرأة وأوسع انفتاحاً على الآراء وأوغل إشراقية في توجهها. لقد قرأ عبده ابن سينا عبر شبكة تأويلية أهم محطاتها بهمنيار بن مرزبان (ت٤٥٨هـ)، والسهروردي المقتول (ت٥٨٧هـ)، ونصير الدين الطوسي وصدر الدين الشيرازي. وكانت السينوية منذ القرن ٦ ـ ٧هـ/١٣م قد التحمت بالفلسفة الإشراقية لتلامذة شهاب الدين عمر السهروردي (ت٦٣٢هـ) ومحي الدين بن عربي والتحم جميع ذلك بعلم كلام جديد مثّله الإيجي والجرجاني والدواني والكلنبوي والسيالكوتي.. إلخ. فهذا الفضاء الثقافي الواسع الخصب وفّر لعبده الكثير من الإجابات الجديدة حول مسائل قديمة: العالم والمادة، الله والكون، الإنسان والمصير، الحرية والضرورة، النبوة والفطرة، .. إلخ. لكن الأهم أن ذلك الفضاء قد رسّخ لديه موقف التأويل الإدماجي، أي القابلية لاستقبال كل الآراء وإدماجها في نظام مفتوح قائم على مبدأ تعدد مظاهر الحقيقة وتجلياتها، على نقيض من التأويل الإقصائي السلفي الذي يحاكم كل موقف ورأي بحسب معايير ثابتة لا تحتمل غير الخطأ أو الصواب حكماً.

مقاربة التراث بآلية التأويل الإدماجي كانت خطّة عبده في **الشرح على العقائد العضدية**، بل أثبتنا أن **رسالة التوحيد** تنتهي أيضاً إلى ذات النتائج وإن اختلفت فيها طرائق الكتابة باختلاف السياق والظروف. لكن الطريف أن يعمد عبده إلى مقاربة الفكر الغربي بنفس الآلية، معتبراً الحداثة رأياً مضافاً وليست انتقالاً نوعياً أو قطيعة مع المعرفة في العصر الوسيط. إذا كان علم الكلام القديم قد احتضن طاليس وأفلاطون وأرسطو، بل ماهى بين هرمس والنبيّ إدريس، فلِمَ لا يحتضن علم الكلام الجديد سبنسر ولوبون ورينان؟

التأويل الإدماجي يمكن أن يقبل كل رأي قابل أن ينتزع من سياقه الأصلي ويستثمر في السياق التأويلي المتقبّل. لقد أثبتت تحاليلنا لنص **التعليقات** أن فيصل التفرقة بين الحقيقة والباطل ليس خطاً يفصل الإسلام عمّا قبله أو ما خرج عنه، بل

---

(١) راجع كتابنا: **الأفغاني، صفحات مجهولة من حياته**، م.م.

حقيقة متعالية في التاريخ يدعمها الوحي مرة والعقل أخرى. لقد كان **الجمع بين رأيي الحكيمين** للفارابي مشروعاً لجعل الحكمة واحدة خالدة ثابتة، كما كان **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** لابن رشد تأكيداً على أن الوحي مدعّم لتلك الحقيقة المتعالية فلا تنازع ولا تعارض. في إطار هذين الموجّهين كان يشتغل التأويل القديم إلى عصر عبده. أما الجديد الذي فرضه العصر فهو أن الحكمة لم تعد تطلب في حضارة منقرضة بل في حضارة غازية. لكن عبده في **الإسلام والنصرانية** وكتابات أخرى يطلق لقب "حكيم" على بعض من معاصريه من الفلاسفة الغربيين تماماً كما كان يطلق هذا اللقب في **التعليقات** على أفلاطون وأرسطو. إنه يواصل بذلك الأمل القديم في أن تكون الحكمة واحدة لا تتغيّر بتغيّر الأمكنة والأزمنة والأعراق والحضارات. الحداثة من وجهة نظر عبده تتمثّل في هذا الاستعداد الصادق للتعامل مع كل جديد واحتضانه في المخزون التأويلي السائد. اللاحداثة في وجهة نظر عبده تتمثّل بالذات في غياب الوعي بالقطيعة بين الفكر القديم والفكر الحديث، لا على مستوى المضامين والمواقف بل على مستوى آلية التأويل ذاتها. العقل لدى عبده هو عقل متعال لا ينتج إلا حقيقة واحدة وإن تعدّدت تجلياتها، أما الحداثة فهي تبدأ بالوعي بتاريخية العقل والحقيقة في آن واحد وتكيّفهما بالوضع الاجتماعي والنفسي والحضاري.

مع ذلك وجد عبده، والأفغاني قبله في **رسالة الردّ على الدهريين**، ميداناً خصباً للالتقاء بين التأويل القديم وما عرفاه من الفلسفة الأوروبية في عصرهما، هذا الميدان يمكن أن نسميّه "التعقّل المثالي".

إن الفلسفة التي مثّلت في ذهن عبده وجيله فلسفة الحضارة الجديدة هي فلسفة القرن التاسع عشر، فلسفة قائمة على الوضعانية والفيلولوجيا ومقاومة المادية الفلسفية والتاريخية. الوضعية في سياقها الأصلي (سياق تاريخ الفكر الأوروبي) تقوم على مبدأ أن العقل البشري لا يدرك من الأشياء إلا العلاقات والقوانين، وهي تسعى بذلك إلى تأكيد التجربة طريقاً وحيدة ممكنة لليقين والعلم والمعرفة الصحيحة. أما التأويل الإدماجي فيأخذ بهذا المبدأ وينتزعه من سياقه الأصلي ويدمجه في مباحث التأويل القديم فيتّفق معه من حيث المبدأ، أي قصور العقل البشري عن إدراك غير العلاقات والقوانين. لكن هذا المبدأ، وقد أصبح منتزعاً عن سياقه الأصلي، يؤدّي إلى نتيجة مختلفة: الإنسان يحتاج إلى وسيلة أخرى غير العقل ليدرك ما لا سبيل إليه بالتجربة. ها إن المبدأ الوضعاني يصبح سنداً لعلم الكلام الجديد في إثبات قضية الوحي القديمة. كذلك الفيلولوجيا في سياقها الأصلي تقوم على مبدأ أحادية المعنى إذ تفترض أن النص إذا ما قُرئ في حدوده الخاصة وبوسيلة محايدة هي اللغة لم يقبل التأويلات غير المتناهية، وكانت تسعى بذلك في الأصل إلى تحويل عملية القراءة من عملية دينية

تدخل في اختصاص الكنيسة المستأثرة وحدها بحقّ التأويل إلى عملية علمانية تقنية من اختصاص الفيلولوجيين (علماء فقه اللغة)، وقد كان موضوع الفيلولوجيا في الأصل النصوص المقدسة. ولا يرفض خطاب الإصلاح الديني مبدأ أحادية المعنى، لكنه لا يقيمه على فقه اللغة بل على اللغة معطى خاماً وعلى القابلية المفترضة للعقل "السليم" أن يفهم من النص معناه لمجرد إلمامه بالمعجم اللغوي. فخطاب الإصلاح الديني، العاجز هيكلياً عن تمثل قضية التاريخية، لا يدرك الفارق الشاسع بين التعامل الفيلولوجي مع اللغة الذي يحدّد دلالات الألفاظ حسب العصور والبيئات وبين المعجمية القديمة القائمة على ثبات الدلالة أو بين التعامل الفيلولوجي والتعامل العفوي مع اللغة المشعر بالتطابق الضروري بين الفهم ودلالة اللفظ. ومن الطبيعي حينئذ أن يسفر الوضع عن نتيجة مختلفة فيتدعّم من جهة وهم قراءة النص المؤسّس في دلالاته الأصلية بمجرد اعتماد المعطى اللغوي الخام دون البحث في تاريخية النص وتاريخية اللغة، ويتدعّم من جهة أخرى وهم القراءة الصحيحة للنص بمجرد الالتزام بقواعد "العقل السليم" في الفهم والاستنباط. أخيراً يجدر التنبيه إلى أن التيارات المادية في الفلسفة الغربية لم تُعرف على حقيقتها إلا بداية من الربع الثاني للقرن العشرين، أما جيل عبده فقد فهم المادية فلسفياً على أنها القول بخلق الطبيعة للإنسان وأخلاقياً أنها القول بأن الإنسان لا تقوده إلا الغرائز والشهوات. على هذا المستوى نجد اتفاقاً كبيراً بين الأفغاني وعبده وشخصيات أخرى كثيرة في معالجة الموضوع. فالداروينية كانت محل توجّس لكن التخوّف من وقوع الدين الإسلامي في تعارض مع العلم دفع ذلك الجيل إلى البحث عن مسلك للتوفيق، فاعتبر الأفغاني أن القول بالتطورية لا ينفي وجود مبدع في أول السلسلة أخرج المادة من العدم. وأوّل عبده قصة الخلق الواردة في القرآن تأويلاً يسمح بالتوفيق بينها والنظرية التطورية.

إن التأويل الإدماجي وظّف العقلانية القديمة القائمة على العليّة الميتافيزيقية ("الواحد لا يصدر عنه إلا واحد") والجدل الخصب الذي عرفه التراث اللاهوتي حول موضوع الخلق ليستقبل أيضاً التطورية بعد أن ينتزع منها نتائجها الفلسفية غير المرغوب فيها. ولم يكن الموقف شاذاً عن محاولات قديمة معروفة قامت أيضاً على أساس التأويل الإدماجي جسّدها إخوان الصفا مثلاً. بالمقابل مثّل الجانب الأخلاقي الحد المانع للتوفيق، لكن التأويل الإدماجي لم يفقد موقعه بهذه المناسبة، فقد ابتدع الأفغاني طريقة ذكية للخروج من المأزق واصلها بعده عبده وآخرون، فلم يقابل بين إسلام روحاني ومادية غربية بل بين تمدن كوني ونزعات مادية تهدّد هذا التمدّن. التمدّن هو التراث المشترك بين كل الأمم والحضارات والأديان. الخط الفاصل بين الحق والباطل لا يرسمه الانتماء إلى الإسلام تحديداً بل الانتماء إلى ذاك التراث الكوني. ههنا تتضح مجدّداً قدرة التأويل الإدماجي على احتضان كل مستحدث. ومن هذا الموقع بالذات

شعر عبده بأنه "حكيم" لا يختلف عن "الحكماء" الغربيين، فهو لم يعرف منهم إلا "المثاليين" الذين كانوا يقاومون المادية من مواقع أخرى.

من الواضح إذن أن تحليل خطاب عبده، وخطاب الإصلاح الديني عامة، من زاوية البحث في تأثره بالفكر الغربي هو تحليل سطحي يجدر اليوم تجاوزه بصفة نهائية. أما التحليل الذي قدمناه فهو يتّجه بالذات إلى فهم هذه الطرق الملتوية لالتقاء الفكر العربي بالفكر الغربي. فالمسالك إلى الحداثة لا تتحدّد بمقارنة نص من الأول بنص من الثاني بل مقارنة آليات التأويل التي تقبّل بها أحدهما الآخر. وقد قدّمنا أمثلة عديدة على ذلك من خلال مدونة ضمّت عدداً من المحاور (المدنية، الإصلاح، العلم، التربية، العقل، القانون، .. إلخ) ومن المفكرين (سيمون، رينان، غيزو، لوبون، درابر، سبنسر، .. إلخ) ونرجو أن نكون قد أثبتنا بذلك قابلية المنهج الذي نقترح لأن يُعتمد في دراسات جديدة خلاقة تخرج بخطاب النهضة عن الإطار الضيق لتاريخ الأفكار التقليدي، ومن باب أولى عن طريقة التلخيص السطحي للنصوص النهضوية والترجمة الدعائية لأصحابها.

يحيلنا ما ذكرناه حول الحداثة على خاصة تميّز الخطاب الإصلاحي هي الذرائعية. لكن السؤال المطروح: هل أن التأويل الإدماجي هو تأويلي ذرائعي في الأصل؟ أم أن الخطاب الإصلاحي قد حوّله إلى ذلك؟ أم أن علاقة النظر والعمل في التأويل القديم هي غير العلاقة في الخطاب الإصلاحي الحديث؟

التأويل الإدماجي في الأصل ليس تأويلاً مهتماً بالنتائج العملية، على العكس هو منقطع عن الواقع الفعلي بالواقع الذهني، فتأتي نتائجه منقطعة عن الحسّ العملي في أدنى درجاته. مثال ذلك المسألة المشهورة في علم الكلام برؤية أعمى الأندلس حبّة في الصين، من خلالها يتبيّن كم تبتعد المجادلات عن الواقعية بحكم التقيّد بلوازم المذهب. فقد قبل متأخّرو الأشاعرة جواز تلك الرؤية التزاماً بمذهبهم القائل بأن الرؤية من باب الممكنات، منهم الدواني مثلاً الذي دافع عن هذا الرأي في النص الذي شرحه عبده.

والتأويل الإدماجي في الأصل ليس تأويلاً مناضلاً، أو بالأحرى إن مناضلته ذهنية وليست اجتماعية أو سياسية. فالمذهب العقدي أو الفقهي هو مرجع جمعي فلا يتعرّض واعياً إلى ما يفرّق بين المتمذهبين من صراعات سياسية واجتماعية.

إلاّ أن خطاب الإصلاحي الديني هو الذي حوّل التأويل الإدماجي إلى تأويل عملي ونضالي. كان المنشود تجميع "الأمّة" لاستعادة مجدها فلا أكثر من سبيلين لتحقيق الغاية: إما أن ينظر إلى هذه "الأمّة" على أنها جسم مفكّك ينبغي توحيده تحت راية الرأي الواحد، وإما جسم مفكك ينبغي أن يتحد حول حد أدنى من المشتركات.

الموقف الأول يجد مرتكزه التراثي وآليته التنفيذية في التأويل الإقصائي، أي العقل المشرّع (الفقهي السلفي) الراسم معايير الخطأ والصواب فلا يكون الرأي إلا بين هذين الحكمين، والثاني في التأويل الإدماجي، أي العقل المؤوّل (الكلامي الفلسفي الصوفي) الحاضن للاختلاف بأن يعزله عن سياقه ويدخله سياق التأويل القائم. الموقف الإصلاحي هو الثاني. كان الأفغاني يفكر مستحضراً التجربتين الهندية والأفغانية اللتين أشعرتاه بضرورة توحّد الشرقيّين بمختلف مللهم ونحلهم لمقاومة الاستعمار الإنجليزي، وكان عبده يفكر متذكراً التجربة المصرية التي التفّت من خلالها كل القوى الوطنية لتحقيق ذات الهدف. لم يكن ممكناً في الهند وأفغانستان، وبدرجة أقل في مصر، أن يتّحد الناس حول مذهب واحد بعد أن كان التاريخ فسيفساء من التعددية الفكرية والمذهبية والدينية والعرقية والقومية. لذلك كان مشروع الأفغاني ثم عبده تحقيق الوحدة السياسية لا بفرض التأويل الواحد الأوحد بل بتوسيع دائرة التأويل إلى حد يصبح فيه كل تأويل مقبولاً، إلاّ ما شذّ وتطرّف: «وهذا القدر أمر اتفق عليه جميع الفرق، إلاّ أن يكون وثنياً أو كتابياً متعصباً» (عبده). فكان شرح عبده لنص الدواني محاولة أولى لإدماج كل التأويلات والتمحيص بينها منفردة دون تغليب مذهب على آخر وفرقة على أخرى، إذ إن عزل التأويل عن سياقه المذهبي يمنحه قابلية الاندماج في شبكة تأويلية جامعة تكون المثال الذهني للوحدة السياسية للمسلمين. ومن هذا المنطلق قدّم عبده تفسيراً متميّزاً لقضية الفرقة الناجية، فلعله رأى أن التخلّي عن أمر تعيين هذه الفرقة هو شرط ضروري لعزل التأويلات عن سياقاتها المذهبية. ثم جاءت بعد ذلك **رسالة التوحيد** محاولة للوصول إلى نفس الغاية من طريق أخرى تتمثّل في جرد المتفق حوله والسكوت عن المختلف فيه، أو «التلميح إليه من طرف بعيد» كما ورد في المقدمة. مع أن هذا النص قُرئ بعد وفاة صاحبه قراءة معكوسة، إذ جعله العقل المشرّع جرداً للصحيح والباطل من العقائد فانقلب الوضع التأويلي رأساً على عقب.

وتتّضح ذرائعية الموقف الإصلاحي في تغليب الهاجس الأخلاقي على كل هاجس، بما في ذلك لذة المعرفة المغامرة أو سعادة التروحن المنفرد. ليس مبحث الأخلاق نقطة تجاور بين العقلين النظري والعملي بقدر ما هو قاعدة تحدّد غايات التعقلن نفسه. لكن أخلاق العقل المؤوّل غير أخلاق العقل المشرّع، فهو لا يضع المعايير بقدر ما يحاول تبرير مجموعة من القيم المحتاج إليها عملياً، مستنداً في ذلك إلى منظومات متعددة كي يتأكد الطابع الكوني المطلق لتلك القيم. سيّان حينئذ أن تستند القيمة إلى الدين أو العقل، إلى الأشاعرة أو المعتزلة، إلى ابن خلدون أو سبنسر، المهم إثبات قيَم مطلقة وإدماج الآراء المختلفة في نظام تأويلي يحقّق المنشود من الغايات.

كما تتضح الذرائعية في الموقف من التاريخ، إذ تدمج كل الرؤى الممكنة طالما حصل الاتفاق حول تحديد معنى للإنسانية وجوداً ومصيراً. فالحركة الأفقية للأخرويات القرآنية تدمج في التأويل الجامع بعد أن يخفّف الشيء الكثير من حسيّتها بتجاهل مسألة الجزاء والعقاب الماديين؛ والحركة الخطية للتاريخ التقليدي قابلة أيضاً للإدماج بعد أن يتحوّل الحدث عبرة ودرساً للحاضر والمستقبل؛ والحركة التطورية للتاريخ الوضعاني قابلة للإدماج بجعل التطور الإنساني المطرد نحو الرقي المادي غير متواز مع تطوّره الأخلاقي، .. إلخ.

أخيراً تتضح الذرائعية في الموقف السياسي. غاية السياسة تحقيق العدل، فكل ما وافق الغاية كان مطلوباً، من أي مصدر اقتبس، وكل ما خالف الغاية كان مرفوضاً، وإن كان الخلافة الإسلامية ذاتها. والعدل غير الحرية وهو أعلى منها مقاماً، لكنه يمر من طريقها ولا يتحقق إلاّ بتحققها، من هنا كانت الليبرالية السياسية أيضاً رأياً يمكن إدماجه في التأويل الجامع. لكن صورة الدولة المتخيّلة جاءت في النهاية على مثال مجتمع المتأولين: دولة طوباوية لا تقدّم حلولاً للتناقضات الطبقية والسياسية بقدر ما تقدّم فضاءات تحتضن اختلافات أهل المدينة حول التأويل.

٢ ـ محمد عبده لم يكن سلفياً

محمد عبده لم يكن سلفياً. هذه هي الفكرة التي نخالف بها مجموع الكتابات التي تناولت نفس الموضوع. إن كلمة سلفي تحتمل ثلاثة معان. **الأول** يقابل معنى الحداثة فينعت بالسلفية الفكر الذي يجعل منطلقاته وآلياته ومفاهيمه المنتوج القديم السائد الممثّل للماضي العربي الإسلامي. المعنى **الثاني** للسلفية هو الرجوع إلى فترة نموذجية من ذلك الماضي، غالباً ما تكون الفترة الأولى ("صدر الإسلام")، ترسم نقيّة خالصة من الشوائب نموذجاً مثالياً يحتذى به في البعث الحضاري الجديد والنهضتين الفكرية والسياسية المنشودتين. المعنى **الثالث** هو الانتماء إلى التيار الذي أرسى معالمه النظرية والعملية تقي الدين بن تيمية في عصر اعتبر مشابهاً لعصر النهضة، إذ شبّه الاستعمار الفرنسي والبريطاني حديثاً بالتهديد الخارجي الذي مثّله الصليبيون والمغول آنذاك، وتجزئة العالم الإسلامي بفعل التدخل الاستعماري وضعف الخلافة العثمانية ثم انهيارها بتفكّك الإمبراطورية الإسلامية إثر سقوط بغداد عاصمة الخلافة العباسية، وتأثير التيارات الفكرية الغربية بتيارات الهرطقة قديماً من إسماعيلية وتصوّف حلولي وفلسفة أفلوطينية، .. إلخ.

لم يكن عبده سلفياً بالمعنى الأول لأنه فهم أن أمراً جديداً قد حدث ولا مناص، هو نشأة العلم الحديث. لقد عاصر الكنيسة الكاثوليكية في عهد أزمتها الكبرى، عهد البابا بيوس التاسع (١٨٤٦ ـ ١٨٧٨) الذي حارب كل الأفكار الجديدة في التنظيم السياسي كما في الفلسفة والعلم والفن وأفتى بقائمة "الثمانين خطيئة للعصر الحديث" التي تدين كل مكتسبات الحداثة: التسامح، حقوق الإنسان، العدالة الاجتماعية، الديمقراطية، الدولة الوطنية، حرية البحث العلمي وحرية المعتقد، إلخ. وكانت نتيجة ذاك الانغلاق انهيار مكانة الكنيسة في المجتمع وانفصالها عن عجلات الدولة ثم عن كل قطاعات المجتمع الحديث وتحوّلها هدفاً لعداوة النخبة المثقفة. وقد بالغ عبده في تصديق بعض ممثلي تلك النخبة فظن، فعلاً أن القيم الدينية آيلة إلى زوال في الغرب وأن المستقبل للعلم وحده. كان تخوّفه الأكبر أن يكون ذاك مصير الإسلام أيضاً، فلم ير مجدياً الدفاع عن الإسلام دفاع الكنيسة الكاثوليكية عن عقائدها وقد أثبت فشله، بل مال إلى سلوك مسلك البروتستانت وإعادة تشكيل الفكر الديني في صياغة لا تصدم العلم المنتصر. نعم لم يكن عبده قادراً أن يتمثّل عمق ذلك العلم وتلك الحداثة، ولم يتمكّن تبعاً لذلك من صياغة مشروع حقيقي لتجديد الفكر الديني بما تفرضه المعطيات الجديدة، لكنه كان واعياً أن انتقالاً قد حدث فلا مناص ولا تراجع بل تجديد حسب الوضع الجديد وتكيّف مع المستحدث للمحافظة على القديم، على نقيض من القطاع المحافظ في عصره وبعد عصره الذي وقف من الحداثة موقف بيوس التاسع: تكفير لكل الأفكار الحديثة ومحاولة يائسة لاستعادة أنظمة قديمة فقدت جدواها.

صحيح أن عبده ظل يفكّر بآليات ومفاهيم تنتمي كلها إلى القديم أو تكاد، لكن الأمر الرئيسي الجدير بالمتابعة أنها أصبحت لديه مفكّكة خاوية المضمون ليست بالمذهب المتكامل والعقيدة الصلبة. إن نظام الفكر الديني المعاصر لعبده كان يقوم على أركان هي العقدية الأشعرية والفقه المذهبي والتصوّف الطرقي، أما خطاب عبده فقد مثّل انتقاضاً لهذا النظام أو على الأقل إخلالاً به، فهو عود إلى الأشعري ضداً للأشعرية، وإلى فقه الدين ضداً لفقه المذاهب، وإلى الإشراقية المناضلة بديلاً عن التروحن الفُلكلوري. كان عبده ممثلاً للتأويل الإدماجي فيما كان الفكر الديني السائد تأويلاً إقصائياً، وقد أوضحنا الفارق بين الأمرين.

ولم يكن عبده سلفياً بالمعنى الثاني لأنه لم يختزل "صدر الإسلام" في مرجعية نصية صلبة، ناهيك عن أنه كان قليل اللجوء إلى الأحاديث النبوية فضلاً عن الأخبار المتناقضة المنسوبة إلى الممثلين المقبولين لذلك العصر النموذجي. الاعتصام بالقرآن نصاً مرجعياً وحيداً يوسّع مجال الشرعية إلى عدد أكبر من التيارات والمذاهب لتمثّل وجهاً من "صدر الإسلام" و"معتقدات السلف". صدر الإسلام هو المنشود في الوعي

الديني تمثّلاً لا تاريخاً، علاقة شعورية لا معرفة موضوعية، حافزاً للعمل لا موضوعاً للتأمل، تأسيساً للمستقبل لا استعادة لحقيقة ماضية. والاعتصام باللغة العربية آلة وحيدة لتفسير النص القرآني موقف سياسي لمواجهة سياسات التتريك ولإعادة الاعتبار إلى العنصر العربي في التركيبة المعقّدة للإمبراطورية العثمانية. مقولة "صدر الإسلام" هي إدانة سياسية لإسلام العصر. إنها السلفية إذا نظرنا إليها على أنها بحث في الماضي، أو هي تطلّع إلى الحرية والمستقبل بأدوات الوعي المتاحة لدى القطاع الأوسع من الفواعل الاجتماعيين آنذاك إذا نظرنا إليها على أنها مقولة للعمل. الفارق شاسع بين استئناس الواقع الغريب بالنص المألوف والاغتراب عن الواقع بالتقوقع في النص. الأول موقف الوعي الجنيني المتلمّس والثاني موقف الوعي المقلوب.

المعنى الثالث هو المعنى الدقيق لكلمة "سلفية". لقد كُتب التاريخ الرسمي لعبده في فترة شهدت انتشار المذهب الوهابي في الوسط الديني الإصلاحي، ولم يكن الأمر مجرّد ظاهرة فكرية بل أيضاً علاقات سياسية ومنافع مالية وولاءات واتفاقات لم يكشف بعد الكثير من حقائقها وأسرارها. فكانت النتيجة أن أُقحم عبده ليكون في صورة الوهابيين وما تصوّره هؤلاء صورة لابن تيمية. وكان ابن تيمية قد لقي حظوة بالغة في الفكر الديني بعد أن لمع نجم الوهابية مجدداً بانتزاع عبد العزيز بن سعود (١٨٨٠ ـ ١٩٥٣) مكة من الشريف حسين وإعلان نفسه، بتشجيع من بريطانيا، أميراً على الحجاز سنة ١٩٢٤ واتجاهه إلى تأسيس أول دولة دينية حديثة في العالم العربي. في خضم الأمل الجديد الذي بعثه هذا الحدث وبفضل تدفق أموال النفط بعد أن حلّت أول مؤسسة نفطية أميركية، وأول قاعدة عسكرية أيضاً، على أرض الجزيرة سنة ١٩٣٣، أصبحت كتب ابن تيمية ورسائله وفتاواه منتشرة بعد أن كانت شبه مفقودة، وبدا ابن تيمية نموذجاً منشوداً للمصلح الحديث: ألم يقاوم الغزو الخارجي والانحراف الداخلي وحمل السيف والقلم في آن وتصدّى للكفار والملاحدة والمبتدعة وجمع بين الثقافة الدينية الواسعة والقدرة على إلهاب مشاعر الجماهير بالخطب الفصيحة والكتابات المنمّقة؟

وكان لرشيد رضا دور كبير في إعادة تشكيل صورة عبده لتتلاءم مع هذا المناخ الجديد الذي شهد انهيار علاقات التفاعل الإيجابي التي كانت قائمة في عصر عبده بين روّاد الإصلاح الديني وروّاد التحديث الليبرالي. وقد قدمنا الحجج الكثيرة القاطعة لإثبات ما خضعت له نصوص عبده من تلاعب وما لحقت بصورته من تشويهات.

وإذا كان مفهوماً أن يُخضع التاريخ الإصلاحي صورة عبده لتصوّره للإصلاح، فإن الغريب أن تتواصل هذه الصورة في الدراسات الأكاديمية، الاستشراقية كما العربية. ويبدو أن المستشرقين هم الذين احتضنوا فكرة سلفية عبده رغم أن الأوائل منهم،

وكذلك الروّاد من الكتّاب المصريين، كانوا يصنفونه ضمن التيار الليبرالي. وعن المستشرقين تلقّف الباحثون العرب تلك الصورة وجعلوها مسلّمة من مسلمات دراساتهم. ونجد شاهداً يجسّد عناد أصحاب هذه الفكرة هو مقال «محمد عبده» في **دائرة المعارف الإسلامية** الذي لم يتغير بين الطبعتين الأولى والثانية رغم المسافة الزمنية الكبيرة. وقد أفردنا هذا النص بدراسة موجزة تؤكّد خطأ منطلقاته ونتائجه[1].

ذلك أن عبده لم يستمدّ أفكاره من ابن تيمية بل لم يكن يعرف عنه الكثير ولا قرأ أثراً من آثاره. إن المصدرين الحقيقيين لفكر عبده الديني هما التصوّف الإشراقي والسينوية الفارسية. أما المصدر الأول فقد تمّ التغاضي عنه بعد أن استقرّ في الأذهان خطأً أن التصوّف، والإشراقي منه خاصة، مرادف للتخلّف ومسؤول عن الانحطاط. فبدا، تأثراً بالوهابية وابن باديس دون الأفغاني وعبد القادر الجزائري الصوفيين الكبيرين اللذين تزعّما المقاومة مشرقاً مغرباً، أن التصوف نقيض الإصلاح والنهضة المنشودة مطلوب منها مقاومة ذلك التيار المنعوت بالغيبية والذاتية، وكأنه يمكن لفكر ديني كيفما كان اتجاهه أن يقوم كله على معطيات التجربة والعيان. وأما المصدر الثاني فقد تمّ التغاضي عنه أيضاً لأن وضع الماضي اللاإسلامي كثيراً ما يقاس على الوضع الحاضر، فكأن الانفصال الحاد اليوم بين المنطقة الفارسية التركية والعالم العربي وبين السنة والشيعة كان دائماً القاعدة، فلا يمكن لعبده مثلاً أن يتأثر إلا بأعلام من العرب. والدراسات العربية خاصة أهملت الافتراض الأرجح أي أن يكون الأفغاني فارسياً أو قضى فترة من شبابه في فارس (فضلاً عن أن أفغانستان كانت تحت تأثير الثقافة الفارسية) وأن يكون عبده قد اكتشف بفضله ابن سينا في غير ثوبه العربي.

إن هذين المصدرين هما النقيضان جوهرياً للسلفية. وهما التياران اللذان أفنى ابن تيمية حياته في محاربتهما. فيتقرّر بذلك أن عبده لم يكن سلفياً بل كان على طرف نقيض منها. كما أن دعواه "التفويض" في الكثير من المسائل الدينية الحساسة تندرج في إطار التفويض الفلسفي دون التفويض السلفي، الأول يقوم على قبول اللفظ ونفي المعنى تفادياً للتشبيه (لذلك اتهمه السلفيون أنه موقف تعطيل) والثاني يقوم على قبول اللفظ والمعنى دون تفصيل تفادياً للتعطيل (لذلك اتهم ابن تيمية بالتشبيه). ولا شك أن مواقف دينية عديدة لعبده تقع تحت فتاوى التكفير السلفي والأشعري أو تكاد، ومنها آراؤه حول المادة والمعاد الجسماني ووحدة الوجود وخلق القرآن والوحي والعقاب.

كما لم يكن عبده سلفياً في تصوراته السياسية. فلم يكن يدعو إلى الخلافة وإلى تطبيق الشريعة، بل إلى دولة قوية تنهض بالشرقيين في إطار من الوحدة الوطنية، ونظام

---

(١) راجع مقالنا: «Relire Muhammad Abduh. A propos de l'article Abduh dans *l'Encyclopédie de l'Islam*». *Op. cit.*

نيابي متدرّج يتسع شيئاً فشيئاً إلى المشاركة الشعبية بعد أن ينتشر التعليم والتهذيب بين الناس، ونخبة وطنية تحل محل أهل الحل والعقد تتولى في آن واحد عملية التسيير والتشريع، ونظام قانوني يراعي المصالح، وتشريع يتطوّر حسب التطوّر الذهني والمادي للمجتمع.

٣ ـ تفريد الوعي الديني

ثلاث أفكار رئيسية تختزل التجديد الذي أراده عبده للفكر الديني في الإسلام: **الأولى** تتمثّل في التمييز بين "النجاة" والانتماء المذهبي، فقد خلخل عبده وهم "الفرقة الناجية" لصالح المجهود الشخصي الذي يقوم به الفرد وحيداً للوصول إلى الإيمان، والنجاة تتحقّق بالسعي الفردي حتى وإن كانت نتيجته الخطأ وليس بالانتماء المذهبي حتى وإن كان تمذهباً حول الصواب. **الثانية** تتمثّل في التمييز بين ميدان الإيمان وميدان الفكر الديني، ذاك هو ميدان العموميات التي تلتقي حولها مختلف الفرق، بل مختلف الديانات، وهذا هو ميدان التأويل والتفصيل الذي لا ضرر في الاختلاف فيه. **الثالثة** أن الحقيقة لها مراتب مختلفة، فمن الممكن دائماً قبول آراء مختلفة باعتبارها وجوهاً متعددة لحقيقة واحدة.

هذه الأفكار الثلاث يمكن اختزالها في مفهوم واحد هو "تفريد الوعي"[١]. الإيمان باق لكن مستنده يتحوّل من الجماعة والتراث إلى الفرد. من هذا المنظور يقترب حدس عبده من المبدأ الذي وجّه الإصلاح الديني المسيحي. لكن غايتنا لم تكن الانخراط في التشبيهات السريعة التي ما انفكّ الباحثون يقيمونها بدون تروّ، بل حاولنا الاستفادة من أبحاث ڤيبر وترولتش من جهة، وفيڤر وشونو وديلمو من جهة أخرى، لنقترح صياغة مفهوم شامل للإصلاح الديني ينطلق من المبدأ التالي: إن المخيال الديني في كل مجتمع ينتهي بالتداخل كلياً بالمخيال الاجتماعي فيفقد بذلك مكوّناته الأصلية وحيويته الخاصة. وبقدر ما تنمو حاجة الجماعات بصفتها جماعات إلى الدين يقل التديّن بالمعنى النقي للكلمة، أي تلبية حاجيات روحية متعالية عن الضروري للبقاء الإنساني الذي لا يتحقّق إلا جماعياً. والإصلاح الديني هو وضع هرمنطيقي يتميّز بتوفر ثابتين: **الأول**، اضطراب المخيال الديني بصفة عنيفة نتيجة تغيّرات ذات وقع فجئيّ (كوارث طبيعية، حروب وغزوات، اكتشافات استثنائية، ثورات تكنولوجية، . . إلخ)؛ **الثاني**، محاولة إعادة تنظيم المخيال الديني انطلاقاً من تعبيره المكتوب، أي الخطاب

(١) Individualisation de la conscience.

اللاهوتي. فإذا كانت الاتجاهات المحافظة ترى في الانقلابات الكبرى علامات لنهاية الزمان لأنها تتصوّر انهيارها الاجتماعي انهياراً للعالم كله، فإن الاتجاه الذي يجسّد منزع الإصلاح هو ذاك الذي يحاول المحافظة على التداخل بين المخيال الديني والمخيال الاجتماعي عبر تكييف الأول مع المقتضيات الجديدة التي يطرحها الثاني[١].

ههنا سيبرز طبعاً السؤال التقليدي: لماذا لم ينجح الإصلاح الديني في الإسلام كما نجح في المسيحية؟ والجواب في رأينا لا يتعلق بالخطابات ولكن بالظروف التاريخية الاجتماعية التي شكّلت سياق التلقي لهذه الخطابات. لقد ارتطمت محاولات عبده مثلاً بعوائق جمّة أهمها أن الفكر الديني، بما هو تراكم خبرات رمزية ووجدانية وثقافية واجتماعية، وكذلك التجربة الروحية الفردية، كليهما (وينبغي الحرص على عدم الخلط بينهما) لم يجد الفرصة السانحة للتحول إلى نشاط تأملي، بل ظلاً معاً يعملان بمنطق العقل العملي المهووس بالنتيجة السريعة لأن الضغوط التاريخية والاجتماعية لم تكن تسمح بغير ذلك. وحتى لو تحقق هذا النشاط التأملي لبقي على الأرجح هامشياً لأن الاتجاه العام للحركة الاجتماعية لم يكن قوياً واضحاً. لذلك ما أن تخلخلت المنظومة اللاهوتية القديمة حتى أخذت مكانها ما يمكن أن نطلق عليه "لاهوت الهوية"، ومداره الإشكال التالي: كيف يمكن صياغة الحد الأدنى المشترك للهوية الإسلامية؟

إن المنظومتين تختلفان في الشكل والوظائف، لكنهما تشتركان في البنى الأساسية. من المفيد أن نستعيد هنا تمييز دُكنشي بين "كائن أرثوذكسي" و"مجموعة أرثوذكسية" و"نسق أورثوذكسي"[٢]: لقد اتجه خطاب عبده إلى التخلّص من الوجهين الأولين للأرثوذكسية لكن لم يكن قادراً على التخلص من الوجه الثالث للأسباب التي ذكرنا. لذلك اتسم هذا الخطاب بالتفكّك، ومثّلت هذه السّمة نقطة القوة فيه ونقطة الضعف في آن. هي نقطة القوة لأنه منح الشرعية لدعوة التجديد ذاتها وفتح ثغرات مكّنت لاحقين من اقتحام دوائر المحرمات؛ وهي نقطة الضعف لأن السلطة الأرثوذكسية لا تقف مكتوفة الأيدي فهي تسارع بحرمان خصومها من الاستفادة من الوضع بأن تستعيد الخطاب لصالحها وتستفيد من تفكّكه وتناقضاته فتهذّبه وتعيد إدماج أجزائه في

---

(١) يمكّن طرحنا هذا من حل المفارقة التي يشترك فيها تاريخ الدولة الحديثة في المجتمعات المسيحية والإسلامية، وهي أن الدولة بشكلها الحديث هي أكثر انسجاماً مع القطاع المحافظ منها مع القطاع الإصلاحي. ذلك أن القطاع المحافظ هو أقل ميلاً للنضالية لأنه لا يطرح قضية التوفيق على اعتبارها قضية فكرية ذات بعد مبدئي بل هي عنده مقايضة مصالح لا تتعلّق بما ينبغي أن يكون (لأنه لن يكون على كل حال، فمجاله هو الماضي) بل بما يمكن إنقاذه مما كان كائناً. فهو على المستوى المبدئي أكثر نقاوة لأنه على المستوى العملي أقل نجاعة. وبما أن الدولة الحديثة هي أساساً دولة براغماتية فلا تزعجها نقاوة لا تتجسّد إلا على مستوى مبدئي.

(٢) راجع أول الكتاب: «مقدمات منهجية».

النسق القديم، بل هي تجعله واجهة لتظهر بمظهر المجدد. وبما أن المناهج الأكاديمية التقليدية مهووسة بالمنهج التركيبي التأليفي، فهي كثيراً ما تقع في فخ عملية الاستعادة هذه. لا مناص لانتزاع النص من دائرة التوظيف من قراءته على أنه نص متوتر لا على أنه سجل حقائق مطمئنة.

إن نظام الثقافة "من الداخل" يصبح أكثر ثقلاً إذا أضاف إلى محاولة إدراج الجديد في نسقه محاولة الإدراج، في نفس النسق، ما هو وافد "من الخارج". لذلك اتجهنا إلى بيان كيف أنعشت العقلانية الوضعانية آليات العقل اللاهوتي، رغم ما قد يبدو عليه الأمر من مفارقة. تماماً كما بينّا كيف يمكن أن يشترك في نفس النتائج العقل الأكاديمي الحديث مع العقل التوظيفي أو البحث الاستشراقي مع البحث المحلّي. ذلك أن القضية في جوهرها ليست دينية أو قومية بل هي تتعلق بوظائف النص عندما ينتشر بين الناس ويتوزّع بين أكثر من مجال وينتقل بين عدة حضارات ويتجاوز مراحل تاريخية متعاقبة، باختصار عندما يتحوّل من ذاتية المقصد إلى موضوعية المصير. وبما أن هذا التحوّل هو قدر كل عبارة عندما تكون خطاباً، أي عندما يتّجه بها صاحبها إلى غير نفسه، فإن قضية "الإصلاح الديني" ليست إلاّ وجهاً من قضية عامة هي التوظيف التي ينبغي أن تشكّل الموضوع الرئيسي لعلم تأويل حديث ما زالت أجزاؤه متناثرة بين الفلسفة والتفسير الديني واللسانيات وعلم الدلالة والأبحاث الاجتماعية والنفسية.

ثبت المصطلحات

Acte	إجراء
La longue durée	أمد طويل
Orthodoxie	أرثوذكسية
Intériorisation	استبطان (منهج)
Citation-épigraphe	استشهاد توجيهي
Citation d'autorité	استشهاد سلطوي
Réforme	إصلاح (ديني)
Absolutisme	إطلاقية
Excès d'état	إفراط في الدولة
Autonomie	اكتفاء
«Dé-contextualisation»	انتزاع القول من سياقه
Glissement du sens	انزلاق دلالي
Humanisme	إنسانوية
Paradigme	أنموذج
Atomisme	بنية ذريّة
Structure superficielle	بنية سطحية
Structure profonde	بنية عميقة
Synthèse	تأليف
Histoire des idées	تاريخ الأفكار
Transcription	تسجيل
Enonciation	تعبير
Individualisation de la conscience	تفريد الوعي
Eclatement de la référenciation	تفكك المرجعية
Discontinuité	تقطّع
Discontinuité conceptuelle	تقطّع مفاهيمي

Reproduction	تكرير
Apologie	تمجيد
Intertextualité	تناصّ
Systématisation	تنسيق
Théologie	لاهوت
Théologie scolastique	لاهوت مدرسي
Appareil conceptuel	جهاز مفاهيمي
Mouvements messianiques	حركات الخلاص
Tautologie	حشو
Dynamique discursive	حيوية خطابية
Discours apologétique	خطاب تمجيدي
Synthèse	خلاصة
Privatisation (de la religion)	خوصصة (الدين)
Signification	دلالة
Subjectivité	ذاتية
Subjectivité du groupe culturel	ذاتية المجموعة الثقافية
Vision du monde	رؤية العالم
Rapport référentiel	رابط مرجعي
Désacralisation	رفع القداسة
Intertexte	شبكة نصوصيّة
Personnage - locuteur	شخصية متكلمة
Formalisme	شكلانية
Explicite	صريح
Enoncé	عبارة
Non-personnalisation	عدم التشخيص
Raison graphique	عقل كتابي
Rationalité	عقلانية
Repérages de type personnel	علامات الذوات
Acteur social	فاعل اجتماعي
Sujet impersonnel	فاعل غير متعين (لا فردي)

Sujet grammatical	فاعل نحوي
Individualisme religieux	فردانية دينية
Acte paradigmatique	فعل أنموذجي
Intention	قصد
Sujet orthodoxe	كائن أرثوذكسي
Refoulement	كبت ذاتي
Théologie négative	لاهوت سلبي
Redondance	لغو، تكرار
Idéal	مثال
Idéal-type	مثال نموذجي
Groupe orthodoxe	مجموعة أرثوذكسية
Locuteur	مخاطب
Destinataire potentiel	مخاطب مفترض
Imaginaire social	مخيال اجتماعي
Imaginaire culturel	مخيال ثقافي
Scolastique	مدرسية
Civilisation	مدنية
Référence	مرجع
Référentiel délimitatif	مرجعي محدّد
Référenciation	مرجعية
Référence d'autorité	مرجعية سلطوية
Oralité	مشافهة
Implicite	مضمر
Correspondance	مطابقة
Enonciateur du discours	معبّر عن الخطاب
Rationalité	معقولية
Signification mentale	معنى ذهني
Signification verbale	معنى منطوق
Le vécu	معيش
Producteur du discours	منتج الخطاب

Sujet-propos	موضوع القول
Système orthodoxe	نسق أرثوذكسي
Sous-système	نسق فرعي
Totalitarisme	نظام كلّياني
Négation discursive	نفي مقالي
Modèle	نموذج
Herméneutique	هرمنطيقا
Situation d'énonciation	وضع التعبير
Positiviste	وضعاني
Positif	وضعي
Fonction informative	وظيفة إخبارية/إعلامية
Fonction pratico-sociale	وظيفة عملية اجتماعية
Conscience de groupe	وعي جمعي

قائمة المصادر والمراجع

١ ـ العربية

ابن تيمية (أبو العباس أحمد): **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، تح محمد محي الدين عبد الحميد، (القاهرة، ١٩٥١).

ابن رشد (أبو الوليد محمد): **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة** (بيروت، ١٩٨٢).

ـــــــــ: **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال** (بيروت، ١٩٨٢).

ـــــــــ: **تهافت التهافت** (بيروت، ١٩٩٣).

ابن سينا (أبو علي الحسين): **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية** (القاهرة، ١٩٣٨).

ـــــــــ: **رسالة أضحوية في أمر المعاد**. تح سليمان دنيا (القاهرة، ١٩٤٩).

ابن عربي (محي الدين): **فصوص الحكم**، تح وتع: أبو العلا عفيفي، (بيروت، ١٩٨٠).

ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل): **تفسير القرآن العظيم** (بيروت، ١٩٨٠).

أبو خليل (شوقي): **غوستاف لوبون في الميزان** (بيروت، ١٩٩٠).

الأفغاني (جمال الدين): **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، جم المخزومي، (بيروت، ١٩٣١).

ـــــــــ: **رسالة الردّ على الدهريين**. ترجمة محمد عبده بمساعدة عارف أبي تراب (القاهرة/ بغداد، ١٩٥٥. ط١ : ١٨٨٦).

ـــــــــ: **الأعمال الكاملة**، تح محمد عمارة، (بيروت، ج١ : ١٩٧٩. ج٢ : ١٩٨١).

أرسلان (شكيب): **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟** (القاهرة، ١٩٣٩. ط١ : ١٩٣٠).

أمين (أحمد): **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (بيروت، بدون تاريخ).

أمين (عثمان): **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده** (القاهرة، ١٩٥٥).

أمين (قاسم): **تحرير المرأة** (القاهرة، ١٨٩٩).

أنطون (فرح): **الجامعة العثمانية** (الأعداد ١٨٩٩ ـ ١٩١٠. طبعة منسوخة، بيروت).

ــــــــــ: **ابن رشد وفلسفته** (بيروت، ١٩٨٨).
بدوي (عبد الرحمن): **أفلوطين عند العرب** (الكويت، ١٩٧٧).
البغدادي (أبو منصور عبد القاهر): **أصول الدين** (إسطنبول ١٩٢٨، طبعة منسوخة بيروت ١٩٨٠).
التوبة (غازي): **الفكر الإسلامي المعاصر. دراسة وتقويم** (بيروت، ١٩٧٧).
التونسي (خير الدين): **مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تحقيق الشنوفي، تونس، ١٩٧٢).
تيمور (أحمد): **أعيان القرن الرابع عشر** (ط. منسوخة تونس، ١٩٨٨).
الجابري (محمد عابد): **الخطاب العربي المعاصر. دراسات تحليلية ونقدية**. بيروت، ط٢: ١٩٨٥).
جدعان (فهمي): **أسس التقدم عند مفكري الإسلام** (عمان، ط٣: ١٩٨٨).
جعيط (هشام): **أوروبا والإسلام** (بيروت، ط٢: ١٩٩٥).
الجيلي (عبد الكريم): **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر** (القاهرة، ١٩٥٦).
حسين (طه): **المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين** (القاهرة، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤).
حوراني (إبراهيم): **ملخّص تاريخ الإصلاح في القرن السادس عشر** (بيروت، ط٣: ١٩٨٢. ط١: ١٨٧٨).
حوراني (ألبرت): **الفكر العربي في عصر النهضة**، تر كريم عزقول، (بيروت، ط٣: ١٩٧٧).
خلف الله (محمد أحمد): **الفن القصصي في القرآن الكريم** (القاهرة، ١٩٥٠).
خوري (حنين نعمة الله): **التحفة الأدبية في تاريخ تمدّن الممالك الأوروباوية** (الإسكندرية، ١٨٧٧).
خوري (رئيف): **الفكر الغربي الحديث. آثار الثورة الفرنسية في توجيه السياسة والاجتماع** (بيروت، ١٩٤٣).
دنيا (سليمان): **الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين** (القاهرة، ١٩٥٨).
الذهبي (محمد حسين): **التفسير والمفسّرون** (القاهرة، بدون تاريخ).
رضا (محمد رشيد): **المنار** (المجموعة من ١٨٩٨ إلى ١٩٠٦).
ــــــــــ: **تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار** (ط٢: ١٩٦٤).
ــــــــــ: **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده** (القاهرة، ١٩٠٥ ـ ١٩٢٥ ـ ١٩٣١).
زغلول (أحمد فتحي): **سرّ تقدّم الإنجليز السكسونيين** (القاهرة، ١٨٩٩).
ــــــــــ: **سرّ تطوّر الأمم** (القاهرة، ١٩١٣).

السنوسي (أبو عبد الله محمد): **شرح أم البراهين في علم الكلام** (الجزائر، ١٩٨٩).
ــــــــ: **شرح السنوسية الكبرى** (الكويت، ١٩٨٢).
شلش (علي): **سلسلة الأعمال المجهولة. جمال الدين الأفغاني** (لندن، ١٩٨٧).
ــــــــ: **سلسلة الأعمال المجهولة. محمد عبده** (لندن، ١٩٨٧).
عبده (إبراهيم): **تطوّر الصحافة المصرية** (القاهرة، ١٩٤٤).
ــــــــ: **تاريخ "الوقائع المصرية"** (القاهرة، ١٩٤٢).
عبده (محمد): **رسالة التوحيد** (بولاق: ١٨٩٢، المنار: ١٩٠٨، بيروت: ١٩٦٢).
ــــــــ: **حاشية على شرح الدواني** (القاهرة، ١٩٠٤).
ــــــــ: **رسالة الواردات** (القاهرة، ١٩٢٥).
ــــــــ: **تقرير في إصلاح المحاكم الشرعية** (القاهرة، ١٩٠٠).
ــــــــ: **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية** (القاهرة: ١٩٠٣، الجزائر: ١٩٩٠).
ــــــــ: **شرح مقامات الهمذاني** (بيروت، ١٨٨٩ ـ ١٩٦٨).
ــــــــ: **تفسير سورة العصر** (القاهرة، ١٩١٥).
ــــــــ: **شرح نهج البلاغة** (بيروت، ١٨٨٥).
ــــــــ: **تعليقات على كتاب البصائر النصيرية في المنطق** (القاهرة، ١٨٩٨).
ــــــــ: **الإسلام والردّ على منتقديه** (القاهرة، ١٩٠٩).
ــــــــ: **الإسلام دين العلم والمدنية** (القاهرة: ١٩٦٤، بيروت: ١٩٨٧ ـ ١٩٨٩).
ــــــــ: **دروس في القرآن**، جم. طاهر الطناحي، (القاهرة، ١٩٥٩).
ــــــــ: **مذكرات**، جم. طاهر الطناحي، القاهرة، ١٩٦٣).
ــــــــ: **الأعمال الكاملة**، جم. محمد عمارة، بيروت، ١٩٧٣ ـ ١٩٨٠).
ــــــــ: **العروة الوثقى** (بمشاركة الأفغاني).
عبد الرازق (مصطفى): **محمد عبده** (القاهرة، ١٩٤٥).
عبد الجبار (القاضي): **شرح الأصول الخمسة**، تح. عبد الكريم عثمان، (القاهرة، ١٩٦٥).
عبد العاطي (محمد أحمد): **الفكر السياسي للإمام محمد عبده** (القاهرة، ١٩٧٨).
العقّاد (عباس محمود): **عبقري الإصلاح والتعليم الأستاذ محمد عبده** (القاهرة، بدون تاريخ).
الغزالي (أبو حامد): **تهافت الفلاسفة**، تح. سليمان دنيا، (القاهرة، ١٩٥٨).
ــــــــ: **مشكاة الأنوار في توحيد الجبار** (بيروت، ١٩٩٤).
الغلاييني (مصطفى): **الإسلام روح المدنية** (بيروت، ١٩٦٠. ط١: ١٩٠٨).

قطب (سيّد): **في ظلال القرآن** (بيروت، بدون تاريخ).

المرّاكشي (محمد صالح): **تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار** (تونس، ١٩٨٥).

مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد بن ـ): **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** (القاهرة، ١٩١١).

المغربي (عبد القادر): **جمال الدين الأفغاني. ذكريات وأحاديث** (القاهرة، ١٩٤٨).

وجدي (محمد فريد): **المدنية والإسلام** (القاهرة، ط٣: ١٩١٢. ط١: ١٨٩٨).

ـــــــ: **الإسلام في عصر العلم** (القاهرة، بدون تاريخ).

ـــــــ: **دائرة معارف القرن العشرين** (القاهرة، ١٩٠٧ ـ ١٩١٨).

٢ ـ الأعجمية

Abdel-Malek (Anouar), *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Seuil, 3 éd. 1970.

Adams (Charles), *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by M. 'Abduh*, London, Oxford University Press, 1933.

Alameddin (Mustapha), *La pensée réformiste musulmane en Egypte, Syrie et Liban 1883-1935*, thèse de doctorat d'état s/d de Roger Arnaldez, Paris-Sorbonne, 1978.

Allard (Michel), *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-As'arī et ses premiers grands disciples*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1965.

Althusser (Louis), *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1966.

Amin (Othman), *Mohammad 'Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, le Caire, 1944.

Arkoun (Mohamed), *La pensée arabe*, Paris, P.U.F., 1979.

————, *L'Humanisme arabe au IV/X siècle; Miskawayh philosophe et historien*, Paris, Vrin, 2 éd: 1982.

————, *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.

————, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

————, *L'Islam, morale et politique*, Paris, Desclée de Brower/Unesco, 1986.

————, *Penser l'Islam aujourd'hui*, Alger, Laphomic/Enal, 1993.

Aroion (L. Armine), *Education, Language and Culture in Modern Egypt: Dâr*

al-'Ulûm and its Graduates (1872-1923), London, University Microfilms International, 1980.

Aron (Raymond), *Les désillusions du progrès*. Essai sur la dialectique et le modernité, Paris, Calman Lévy, 1969.

Austin (John Langshaw), *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lanes, Paris, Seuil, 1970.

Bachelard (Gaston), *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 15 éd. 1983.

Baechler (Jean), *Qu'est-ce que l'idéologie?* Paris, Gallimard, 1976.

Benveniste (Emile), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

Berque (Jacques), *L'Egypte, impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

Besnard (Philippe) et autres, *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-wéberienne*, Paris, A. Collin, 1970.

Blunt (Wilfrid Scawen), *Secret History of the English Occupation of Egypt. Being a Personal Narrative of Events*, London, Fischer Unwin, 1969.

Bouamrane (Chikh), *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane: solution mu'tazilite*, Paris, Vrin, 1978.

Boudon (Raymond), *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.

Bourdieu (Pierre), *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.

Charnay (Jean-Paul), *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Sindbad, 1977.

————, *Les contre-Orients ou comment penser l'autre selon soi*, Paris, Sindbad, 1980.

————, (sous la direction), *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, Paris, Payot, 1966.

Chatelet (François), *La Naissance de l'Histoire. La formation de la pensée historienne en Grèce*, Paris, Minuit, 1962.

Chaunu (Pierre), *Le temps des réformes*, Paris, Complexe, 1984 (1: 1975).

Collectif, *D'un Orient à l'Autre*, «Les métamorphoses successives des perceptions et connaissances», Paris, CNRS, 1991.

Collectif, *L'Egypte au XIX siècle*, Paris, CNRS, 1982.

Congar (Yves), *Martin Luther: Sa foi, sa Réforme*. Etudes de théologie historique, Paris, Cerf (Cogitatio fidei).

Corbin (Henry), *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 2 éd. 1976.

Cromer (Lord Baring), *Modern Egypt*, London, Macmillan, 1911.

Deconchy (Jean-Paul), *L'orthodoxie religieuse. Essai de logique psycho-sociale*, Paris, Ouvrières, 1971.

———, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines*, Paris/New York, Mouton (Religion and Society, 14), 1980.

Delanoue (Gilbet), *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX siècle (1798-1882)*, I-II, le Caire, Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1982.

Delumeau (Jean), *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, P.U.F., 2 éd. 1968.

Demolins (Edmond), *A quoi tient la supériorité des Anglo-saxons?* Paris, Firmin-Dodot, 1897.

Derrida (Jacques), *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

Djaït (Hichem), *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Paris, Seuil, 1974.

———, *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978.

Draper (John William), *Les conflits de la science et de la religion*, Paris, G. Baillière, 1875. Traduction de: *History of the Conflict Between Religion and Science.*

Ducrot (Oswald), *Le dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984.

———, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Paris, Hermann, 3 éd. 1991.

Ducrot (Oswald) et Todorov (Tzvetan), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972.

Dumont (Fernand), *Les idéologies*, Paris, P.U.F., 1974.

Efendi (Mehemed), *Le paradis des infidèles*, trad. G. Veinstein, Paris, Maspero, 1981.

Eliade (Mircea), *Traité d'histoire de religions*, Paris, Payot, 1949.

———, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

———, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1969.

Fakkar (Rouchdi), *Reflets de la sociologie premarxiste dans le monde arabe. Idées progressistes et pratiques industrielles des saint-simoniens en Algérie et en Egypte au XIX siècle*, Paris, Geuthner, 1974.

Febvre (Lucien), *Un destin: Martin Luther*, Paris, P.U.F., 4 éd. 1968 (1: 1928).

Gardet (Louis), *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, Vrin, 1951.

Gardet (L.) et Anawati (M.M-), *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 3 éd. 1981.

Gibb (Hamilton A.R.), *Les tendances modernes de l'Islam*, trad. B. Vernier, Paris, G.B. Maisonneuve, 1949. (Traduction de: *Modern Trends in Islam*, 1947).

Gimaret (Daniel), *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1980.

————, *La doctrine d'al-As'arî*, Paris, Cerf, 1990.

Goldman (Lucien), *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959.

Goody (Jack), *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad. J. Bazin et A. Bensa, Paris, Minuit, 1979 (Traduction de: *The domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, 1977).

Gore (Keith), *L'idée de progrès dans la pensée de Renan*, Paris, Nizet, 1970.

Guizot (François), *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Hachette, 1985.

Gusdorf (Georges), *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Paris, Payot, 1972.

Haroun (Georges), *Shiblî Sumayyil: une pensée évolutionniste arabe à l'époque d'an-Nahda*, Beyrouth, Librairie orientale, 1985.

Hartog (François), *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980.

Hazard (Paul), *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Gallimard, 1960.

Izutso (Toshihiko), *Unicité de l'Existence et création perpétuelle en mystique islamique*, trad. de l'anglais par Marie-Charlotte Grandy, Paris, Les deux Océans, 1980.

Jomier (Jacques), *Le commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris, Maisonneuve, 1954.

Kant (Emmanuel), *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, trad. Paul Festugière, Paris, Vrin, 3 éd. 1967.

Kedourie (Elie), *Afghânî and 'Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London, Frank Cass, 1966.

Khoury (Nabil Abda), *Islam and Modernization in the Middle East: Muham-*

mad 'Abduh, An Ideology of Developpment, Ph.D. State university of New York, 1976.

Kimon (D.), *La pathologie de l'islam et les moyens de la détruire. Etude psychologiques*, Paris, l'auteur, 1897.

Lahbabi (Mohamed Aziz), *Le personnalisme musulman*, Paris, P.U.F., 2 éd. 1967.

Laoust (Henri), *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-dîn Ahmad b. Taymiya*, Le Caire, Institut français d'archéologie, 1939.

Laroui (Abdallah), *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 2 éd. 1982 (1: 1967).

————, *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?* Paris, Maspero, 1974.

————, *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, 1987.

Le Bon (Gustave), *La Civilisation des Arabes*, Paris, La Sycomore, 1980 (1: 1884).

————, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris, Alcan, 2 éd. 1911 (1: 1894).

————, *L'Homme et les sociétés. Leurs origines et leurs histoires*, Paris, Flammarion, 1931.

————, *Hier et Demain. Pensées brèves*, Paris, Flammarion, 1918.

Le Goff (Jacques), *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard, 1985.

————, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil, 2 éd. 1985.

————, (sous la direction), *La nouvelle Histoire*, Paris, Complexe, 1988.

————, *Histoire et mémoire.*

Lefebvre (Henri), *Introduction à la modernité. Préludes*, Paris, Minuit, 1962.

Levi-Strauss (Claude), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974.

Lewis (Bernard), *Le langage politique de l'Islam*, trad. O. Guitard, Paris, Gallimard, 1988.

————, *Le retour de l'islam*, trad. par T. Jolas et D. Paulme, Paris, Gallimard, 1985.

Lowy (Michaël), *Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, Paris, Anthropos, 1985.

Maingueneau (Dominique), *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, Paris, Hachette, 1976.

————, *Eléments de linguistique pour le texte littéraire*, Paris, Bordas, 1986.

Malcolm (H. Kerr), *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Mu-*

hammad 'Abduh and Rasîd Ridâ, Los Angeles/ Berkeley/ London, Cambridge University Press/ University of California, 1966.

Mayer (Ann Elizabeth), *'Abbâs Hilmî II: the Khedive and Egypt's Struggle for Independance*, Ph.D., U.S.A., University of Michigan, II.

Merad (Ali), article *Islâh* in *Encyclopédie de l'Islam*, nlle. édition, Leiden/ Paris, Brill et Maisonneuve & Larose, 1993, III, pp. 146-170.

Moeschler (Jacques), *Dire et contredire. Pragmatique de la négation et acte de réfutation dans la conversation*, Genèvre, Peter Lang, 1985.

Pommier (Jean), *La pensée religieuse de Renan*, Paris, Reider, 1925.

Portelli (Hugues), *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Anthropos, 1974.

Prades (José A.), *La sociologie de la religion chez Max Weber. Essai d'analyse et de critique de la méthode*, corrigée, Paris/Louvain, Nawelaerts, 2 éd. 1969.

Queiroz (Maria Isaura de), *Réforme et Révolution dans les sociétés traditionneles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, préface de Roger Bastide, Paris, Anthropos, 1968.

Raynaud (Philippe), *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, P.U.F., 1987.

Renan (Ernest), *L'Islamisme et la science. Conférence faite à la sorbonne le 29 mars 1883*, Paris, C. Lévy, 1883.

————, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation. Discours d'ouverture au collège de France*, Paris, C. Lévy, 2 éd. 1862.

————, Averroès et l'Averroïsme. *Essai historique*, Paris, Calmann Lévy, s.d. (1: 1852).

————, *L'Avenir de la Science. Pensées de 1848*, Paris, C. Lévy, 14 éd., s.d.

————, *Mahomet et les origines de l'Islamisme*. Extrait de la revue des deux mondes 15-12-1851, Paris, C. Lévy, 1852.

————, *De l'origine du langage*, Paris, Didier, reprod. C. Lévy, 6 éd. 1883.

————, *Vie de Jésus*. Edition intégrale, Paris, Arlea, 1992 (1: 1863).

————, *La réforme intellectuelle et morale et autres écrits*, Paris, Albatros, 1982.

————, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, 8 éd. Paris, C. Lévy, s.d.

————, *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris, C. Lévy, 2 éd., s.d.

Rétat (Landyce), *Religion et imagination religieuse: leurs formes et leurs rapports dans l'oeuvre d'Ernest Renan*, Paris, Klincksieck, 1977.

Ricoeur (Paul), *Les conflits des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, ail, 1965.

————, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil (Esprit), 36.

Roy (Olivier), *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil (Esprit), 1992.

Saïd (Edward W.), *L'orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, préface de vetan Todorov, trad. de l'américain par Catherine Mahmoud, Paris, Seuil, 80.

Sawy (Mohamed Zaky el-), *The Educational Thought of Muhammad 'Abduh d Tâha Hussein*, Ph. D. Thesis the University of Connecticut, 1983.

Schacht (Joseph), article *Muhammad 'Abduh*, in *Encyclopédie de l'Islam*, nlle lition, Leiden/Paris, Brill et Maisonneuve 419.

Searle (John R.), *Les actes de langage: essai de philosophie du langage*, trad. . Panchard, Paris, hermann, 1972.

Séché (Léon), *Jules Simon. Sa vie et son oeuvre*, Paris, Dupret, 1887.

Shayegan (Daryush), *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* Paris, Albin Miael, 1991.

Simon (Jules), *Le Devoir*, Paris, Hachette, 1854.

————, *L'Ecole*, Paris, Hachette, 9 éd. 1877 (1: 1865).

Simon (J.) et Simon (Gustave), *La femme du XX siècle*, Paris, C. Lévy, 1892.

Spencer (Herbert), *De l'éducation*, Paris, Baillière, 1878 (anglais: 1861).

Trevor-Roper (H.R.), *De la Réforme aux Lumières*, trad. L. Ralter, Paris, Gallimard, 1972.

Troeltsch (Ernest), *Protestantisme et modernité*, trad. M.B. de Launay, Paris, Gallimard, 1991.

Trouchon (Henri), *Ernest Renan et l'Etranger*, Paris, Les belles lettres, 1928.

Vignaux (Georges), *L'argumentation. Essai d'une logique discursive*, Genève, Librairie Droz, 1976.

١٠٠٠/٠٣/١٣٤١ ISBN: 9953-410-61-1